目　　錄

《臺灣史研究》第七卷第二期

研究論著

重新解析殖民地臺灣的國語「同化」教育政策
——以日本的近代思想史爲座標——／陳培豐 …………………………1

殖民與產業改造
——日治時期東臺灣的官營漁業移民／林玉茹 …………………………51

「厚生演劇研究會」初探／石婉舜 ………………………………………………95

妊娠、安胎暨「妊娠宇宙觀」——性別與文化的觀點／宋錦秀 ………117

中央研究院臺灣史研究所籌備處

中華民國八十九年十二月

(中華民國九十年六月出版)

《臺灣史研究》
第七卷第二期，頁 1-49
民國八十九年十二月(九十年六月出版)
中央研究院臺灣史研究所籌備處

重新解析殖民地臺灣的國語「同化」教育政策——以日本的近代思想史爲座標——*

陳培豐**

摘　要

本論文是以歐美統治下殖民地的同化政策和日本的近代史為思考座標，把多半被拿來當做分析概念的「同化」當做分析對象，繼而來解析日本統治下臺灣「同化」政策之原理及結構。

在找出臺灣「同化」政策的特異性並探討其特異面與㈠近代日本的建國原理——「國體論」和㈡上田萬年的國語思想之關連性後，筆者認為：日本統治下臺灣的「同化」政策雖然具有以文明及文化為中心之兩義的實質內涵，但也同時擁有強烈的意識形態及工具性。而隨著時代的變化，被當做道具時的「同化」及具有實質內涵的「同化」都具有明顯的流動性。而統治者在提倡國語「同化」教育時，經常都以上田萬年的國語思想為媒介，試圖去賦與自己一個統治形態上的印象，那就是「走向『一視同仁』」、「走向日本民族」。而統治者之所以會執著於這樣的統治策略，其目的則是為了彌補以「國體論」支配臺灣時所造成天皇制國家原理的破綻。因為，基於擬血緣制國家原理和「一視同仁」這兩個主軸概念所成立的「國體論」，與支配殖民地異民族這個政治事實在理論上是相互衝突、矛盾的。筆者認為「同化」的主要功能之一，就是在維持整個天皇制國家政治體制的平衡。

日本統治下臺灣的「同化」並不完全等於一般殖民地學所說的 assimilation，而是受制於「國體論」而產生出來的一種統治策略。

關鍵詞：「同化」、擬血緣制國家原理、「一視同仁」、「國體論」、上田萬年

---

*　本論文在完稿過程中，承蒙中央研究院臺灣史研究所林玉茹女士給予措詞用字之修改，同研究所周婉窈女士賜與意見，在此致上感謝之意。

**中央研究院中國文學哲學研究所博士後研究。

一、前言：有關日治時期臺灣「同化」問題之研究近況

一八九五年至一九四五年，臺灣經歷了日本的殖民地統治。對於這半世紀中日本統治的方針及內容，一般學界幾乎都把它定位成「同化政策」。然而，把臺灣統治定位成「同化政策」，其學術上的基礎與根據其實並不是很充分。

「同化」一詞源來自於十九世紀歐美殖民地政策中的“assimilation”，其基本精神是把殖民地統治當做是本國施政的延長。一方面盡量排除暴力、殺戮之統治手段，將被統治者的文化、社會組織的特殊性壓抑到最低的程度；一方面則對殖民地當地居民進行血緣、精神、思想上的同質化措施，讓他們溶入統治者的社會價值體系中。同時，施政者也賦與被統治者和本國人民類同的參政權力。[(1)] 從排除暴力統治、注重精神上的服從與征服，以及統治者與當地居民之間的融合政策方針等來看，臺灣的「同化」政策和“assimilation”的確是有某種程度的共通性。[(2)] 然而“assimilation”與臺灣統治的實際內容、特徵其實還是有某些距離，並非完全契合。

與個例子來說，“assimilation”雖然有鼓勵統治者與當地居民之間通婚，以達成民族融合之政策意圖，但並沒有透過學校教育試圖「將臺灣兒童變造日本兒童」，或「變做日本人種」的精神傾向。[(3)]“assimilation”典範的阿爾及利亞，其初等教育也並沒有像臺灣一樣，完全以統治者的語言來進行。[(4)] 再者，在臺灣以通婚的方式來達成民族融合的政策並沒有被積極推行過，臺灣人的參政權也受到日本政府強力的壓制，僅止於聊勝於無的狀況。雖說如此，日本的臺灣統治卻擁有全世界殖民地史上前所未見，積極而強烈的國語「同化」教育政策。因此，精確地來說，臺灣人在日治時期所接受的只能算是日本帝國主義式的「同化」政策，而並非完全是西歐式的“assimilation”。戰後學界在敘述日本的臺灣統治時，

---

(1) 天澤不二郎，《植民政策入門》（東京：巖翠堂書店，昭和 14 年），頁 115-118。

(2) 本文中把日本統治下臺灣的所謂殖民地同化政策加上括弧，是為了方便和“assimilation”做區隔。

(3) 唯漢，〈駁臺日社說的謬論〉，《臺灣日日新報》，1927 年 4 月 24 日。

(4) 根據ベッゲル（Herbert Theodor Becker）著；鈴木福一、西原茂正譯，《列國の殖民地教育政策》（第一出版會，1943）的說法，因為宗教信仰方面之理由，法國統治阿爾及利亞時是准許大部分的回教學校以阿拉伯語做為教學工具的。

普遍被使用的「同化政策」一詞，與其說是嚴密的學術分類用語，不如說是習慣上延續了日本統治下歷史現場上的稱呼而產生的現象。

然而或許是由於長期受到承襲著這種歷史現場上習慣稱呼的影響，「同化政策」一詞開始有被轉成一種史實認知的傾向。在「同化」逐漸「質變」的狀況下，大家好像遺忘了在學術研究上「同化政策」，其實是一個頗有研究必要和價值的題材。在這種情況下，第二次世界大戰後臺灣、日本等地有關「同化」的研究顯然都遇到一個瓶頸。更具體地說，這些研究普遍缺乏下列五個問題意識：

㈠所謂的「同化」到底有什麼具體內容和意識形態？

㈡「同化」的內容和意識形態是否隨著時間的變化有所改變？

㈢與同時期的歐美殖民地統治和日本近代歷史中所謂的國內殖民地北海道、沖繩比較起來，臺灣的「同化」到底具有什麼特徵？其存在的意義爲何？

㈣統治者實施「同化」的必要性何在？

㈤對於「同化」，臺灣人是以什麼態度去對應？是抵抗、接受、妥協還是催化？

近年，日本學者駒込武打破了這種「同化」的研究瓶頸。駒込在他一九九六年的著作《殖民地帝國日本の文化統合》（日本殖民地帝國的文化統合）中打破一般研究者把「同化」當成是分析概念的習慣而把「同化」轉換成爲分析對象，並透過「國語」教育的解析，(5) 對整個日本帝國實施「同化」政策的背後原因及「同化」本身的意義、架構做了詳細的探討。其論文出現後在日本掀起了一陣研究「同化」的風潮。(6)

在《殖民地帝國日本の文化統合》中，駒込將臺灣的「同化」政策放在近代國民國家的「國民統合」的架構中來討論。經過概念整理與再定義後，他將國民國家的統合原理，簡化區分爲法政制度方面的「國家統合」與文教思想方面的「文化統合」兩種面向，再運用這樣的概念，深入分析殖民地的「同化政策」。駒込認

---

(5) 國語一詞對臺灣人而言是「日語」，為考慮本論文趣旨及便於閱讀，筆者在以下正文中省略括弧而直接引用這個歷史現場上的說法。

(6) 駒込武的著作問世前後，把「同化」當做分析對象來探討的研究論文至少有イ・ヨンスク的《「國語」という思想》（東京：岩波書店，1996）、小熊英二的《「日本人」の境界——支配地域との關係》（東京：新曜社，1998）、石田雄的〈「同化」政策と創られた觀念としての「日本」〉（《思想》，1998 年 10 月、11 月），這些論文基本上都承襲了駒込的問題意識和精神，也都有其發現和主張，並且在日本學界都受到相當的注目。

爲統治臺灣時，日本帝國主要面臨的是要將臺灣置於天皇制國家之「內」部或「外」部的問題，在經過爭論後，日本所建立的殖民體制是一個在「國家統合」的層次上排除臺灣人，而在「文化統合」的層次上標榜容納臺灣人的矛盾架構。(7)

基本上筆者贊成駒込的結論。不過從臺灣史的觀點來看，駒込的論文呈現了幾個問題，例如他把「同化」的定義、內涵局限在精神、情緒、情感上的日本人化，認爲在實施國語「同化」政策的過程中，日本政府掠奪、破壞了臺灣人的傳統與文化，因而臺灣人對於這樣的「同化」政策是拒絕、抵抗的。然而以第二次世界大戰結束前，臺灣初等教育的高普及率以及臺灣社會顯著的近代化建設成果來看，這種全面否定「同化」的觀點，似乎只能反映出臺灣統治中的某一個歷史層面，而難免令人有偏頗的感覺。其實駒込主要的研究意圖，是想透過殖民地「同化」政策的解析，來觀察或批判近代日本的國家意識形態。因此他在解析「同化」的過程中似乎過於強調「同化」所造成的負面影響，而忽視了它也曾爲臺灣留下一些正面的遺產。換言之，本來歷史過程中應該並存著「光明面」和「黑暗面」，而駒込的觀點過於偏向後者，因此他所描述的「同化」也就難免讓人有刻板、教條的印象，而無法精確地反映出歷史的全貌。

筆者認爲包括駒込的論文在內，戰後有關臺灣的「同化」研究似乎有過分強調日本殖民地統治政策的普遍性，而忽視甚至無視其特殊性的傾向，(8) 因此他的研究成果在說明日治時期臺灣的「同化」統治政策爲什麼會造成顯著的近代化結果這個問題時，或者是戰後臺灣社會爲什麼會有肯定日本統治的聲音存在這個現象時，多少都有一些限制、困難和欠缺解釋力。

雖然這些日本學者們研究「同化」的重點都是在統治者的日本，但是被統治者對於「同化」統治的評價與反應是足以質疑並挑戰他們的研究成果。當然，當我們正視日本治臺的「同化」之特殊性，主張日本的殖民地統治曾爲臺灣帶來許

---

(7) 有關駒込武的《殖民地帝國日本の文化統合》之內容介紹及評論，請參考《新史學》11: 4（2001 年 2 月）中何義麟所寫的書評。

(8) 例如在《殖民地帝國日本の文化統合》一書中，駒込以國家統合與文化統合的概念做為分析臺灣「同化」政策的主軸。然而，他似乎忽略了在整個歐美的殖民地統治歷史中，國家統合與文化統合並非是統治常態，而是一個特例。殖民地統治最重要的是經濟上、領土上、資源上的掠奪與占有。上述兩種統合是達成這些目標的眾多手段之一，而不是唯一的選擇。換言之，執著於國家統合與文化統合的日本統治現象，應該作為分析對象，不適合直接拿來做為分析概念。

多近代化時，我們也必須面臨另一個課題，那就是接受普遍存在於世界上殖民地統治研究成果的挑戰，去說明爲什麼日治下的臺灣可以成爲世界殖民地歷史中的特例。因爲當今世界各國的殖民地研究成果主流都是在否定殖民地統治與近代文明之間的關連。(9) 如果說完整的歷史研究是要兼具「因」、「果」關係的解析和說明的話，對於當今研究臺灣殖民地統治史的學者們而言，前者似乎是一個有待加強的課題。

殖民地統治雖然始源於歐洲，同樣基於歐洲文化背景下建構出來的殖民地統治形態卻不盡相同。例如標榜同化政策的法國，其統治內容和精神受到法國大革命時民主、平等、啓蒙思潮的影響，其同化政策因此有異於英國而比較容易接受異民族間的通婚。曾經是日本殖民地政策學最重要的學者矢內原忠雄曾指出，殖民地政策是宗主國政治、傳統及文化的投影。通常是以該國的社會形態、政治思想、文化特徵爲基礎而架構成形。(10) 在這個前提下，殖民地統治在具有普遍性、類似性的同時，也具有個別性和特殊性。更何況日本是亞洲唯一的殖民地宗主國，其殖民地統治方針的形成經過、結構原理、特色皆異於歐美各國。光只承襲曖昧、模糊的「同化」用語與觀念，或選擇性的漠視其統治上所造成的「光明」成果，甚至忽視其特殊性，恐怕無法正確掌握日本統治下臺灣的歷史脈絡。

爲了克服上述問題，在本文中筆者先以歐美統治下的同化政策和日本的近代史爲座標，在相互比較下描繪出臺灣「同化」政策的特殊性和「光明面」後，繼而探討其特殊性與近代日本的政治思想、語言觀的關係，即日本在臺之「同化」政策與近代日本之「國體論」、國語思想之關連性，以解析「同化」之原理及結構。

---

(9) 在エメ・セゼール著、砂野子幸稔譯，《歸鄉雜記——植民地主義論》(《歸鄉ノートー植民地主義論》)(東京：平凡社，1997)，頁 122-123；Frantz Fanon 著、鈴木道彥、浦野衣子譯，《被土地咀咒者》(《地に咒われたる者》)(みすず書房，1996)，頁 309；及平野千果子，〈文明化和法國植民地主義〉(〈「文明化」フランス植民地主義〉，《思想》(2000 年 9 月) 等文中均舉出大量的事例，否定殖民地統治與近代化之間的因果關係。他們並認為把殖民地統治和文明化劃上等號的想法和設問，是犯了根本上的錯誤，甚至是一種集體偽善行為之產物。因此戰後部分臺灣人對於殖民地統治的肯定態度，在世界殖民地歷史觀中算是一種特殊現象。駒込武的研究成果雖然符合了一般學界的說法，但卻無法對現今存在於臺灣社會的特殊現象做一個適當的解釋。當然臺灣的學者在主張或承認日本統治帶給臺灣許多近代化的正面遺產時，也應該要先去接受普遍存在世界上的殖民地統治研究成果的挑戰，對臺灣之所以會成為世界殖民地歷史中一個特例之原因與背景，提出學術上的說明。

(10) 矢內原忠雄，〈軍事的と同化的・日仏殖民地政策比較の一論〉，《國家學會雜誌》51: 2，頁 178-181。

換言之，筆者試圖要探討的是前面所列舉有關研究臺灣「同化」政策的瓶頸之項目中第(一)至(四)的部分。限於篇幅的關係，「同化」具體落實臺灣之經過，或是臺灣人對於「同化」是抱著什麼態度去抵抗或接受這一部分，也就是有關項目中的(五)的部分，將另行撰文討論。在研究方法方面，筆者則與駒込一樣將以國語教育做爲探討「同化」政策的主軸。在臺灣統治中，實施「同化」政策的手段是多樣的。例如，度量衡、經濟、法律面的統一，通婚、和服的穿著等生活習慣上的同一化都是「同化」政策或運動中的一環。然而以施行期間的長短、持續性、積極性、普及層面的規模、投入經費的多寡，還有政策的一貫性來看，無疑地，國語教育是實踐「同化」最主要的手段，其成果也最爲顯著。「同化」與國語教育之淵源、關連和互動也最爲密切。要探討橫跨半世紀之久的「同化」政策之原理與架構，國語教育的分析應該是一個適當的切入點。

二、橫座標上的「同化」——臺灣「同化」政策的特異性

明治二十八年（1895），甲午戰爭結束後臺灣被割讓給日本。在當時日本領有臺灣至少代表了二個重要的意義。對日本而言，其象徵的意義是除了北海道之外，日本史上第一次成功地擴張海外領土，並奠定了爾後併合朝鮮等一連串海外領土擴張的基礎。另外一個意義則是，對於世界而言，日本這個新興殖民地統治國的出現打破了當時西歐支配亞洲的既有殖民地政治結構。因爲日本是東洋唯一的殖民地支配國，其存在和施政內容都引起世界各國的注目。然而和當時的殖民地統治比較起來，臺灣的「同化」教育政策呈現了非常特異的現象。茲將其詳情整理如下。

(一)教育機會的均等主義

爲了增加溝通上的方便以更有效率地達成教化或搾取殖民地當地住民的目的，基本上殖民地統治都有實施教育的必要性。然而，在十九世紀，鑑於殖民地教育容易激起當地住民的近代化思想及民族意識的自覺而危害治安，除非迫不得已，西歐列強對殖民地教育均採取謹慎的態度；即使不得已而實施教育時，其對象通常是由統治者來選擇決定，而隨著地區、人種、階級之不同，其教育內容也

是相異的。例如，在荷蘭領地的東印度，爲了因應不同階層的住民，所謂的學校是分一等學校和二等學校，其教育內容也有明顯的難易之分。就連舉著同化主義旗幟的法國在其統治下之中南半島實施教育時，其主要對象也只是當地居民中的領導階層，而一般民眾是與之無緣的。[11]

然而，明治二十九年（1896）臺灣總督府公布了臺灣獨自的教育規則「國語傳習所規則」後，漢民族主要居住地域的平地和多數所謂高砂族群居的山地裏便同時展開教授國語的課程。翌年，更正式推行了女子教育。明治三十三年（1900）針對身體殘障者設立盲聾學校。[12] 在標榜著所謂「一視同仁」的施政方針之下，除了一部分日本人兒童之外，對於「新附民」臺灣總督府實施了以教育機會均等主義爲中心的政策。也就是說，臺灣的「同化」教育是不分男女、階級、人種，不管在山間僻地、都市或離島，全面性進行、實施的。

對此教育體制，當時明治政府所聘雇的英國人顧問 W. M. H. Kirkwood 則驚嘆不已地做了一連串修正的建議。W. M. H. Kirkwood 警告日本政府說：無差別式的教育體制對統治者而言是非常不經濟，並且禍害無窮。如果爲了統治溝通上之方便，與其讓大多數的臺灣人去學習日本語，不如叫一小部分的日本人官員去學習臺灣話來得經濟、合理。總之，W. M. H. Kirkwood 認爲臺灣總督府應該模倣英國採用自主主義式（autonomy）的教育方針，對教育應該採取不干涉、不鼓勵的放任態度。[13] 雖然在法律制定上 W. M. H. Kirkwood 的建言對日本政府擁有相當的影響力，但他的意見在教育方面並沒有被採納的跡象。

㈡以初等教育爲中心的「同化」方針

既然以教育機會均等主義來實施「同化」教育，普及初等教育就必然成爲其首要之務。根據昭和二十年（1945），臺灣總督府所發行的《臺灣統治概要》之統計，領有臺灣約五十年後，這個小島擁有官立、公立國民學校共 1,099 所，高等普通學校 46 所，實業學校 117 所，師範學校 5 所，專門學校 5 所，大學 1 所，特殊

---

(11) 長尾一三二，〈帝國主義政策と殖民地·從屬國の教育〉，《近代教育史》（東京：誠文堂新光社，昭和 31 年），頁 47。

(12) 山根勇藏，〈國語普及に關する施設調查〉，《臺灣教育會》，213 號（大正 9 年 2 月），頁 5。

(13) 〈カークート氏臺灣ニ關スル覺書說明筆記　第一回〉，《後藤新平文書》7-33-3，頁 41-45。

學校（盲啞學校）1 所。從甲午戰爭後盡力於「同化」教育的結果，在昭和十九年(1944)，臺灣全島擁有合計超過一千所的初等教育機構，其人數達到 872,507 人。而相對的，大學卻僅有一所，其中臺灣人的學生數也只有 111 人。[(14)]

很明顯的臺灣殖民地教育的實施重點是在初等教育。然而和英國統治下的印度和法國統治下的阿爾及利亞比較起來，這種以初等教育爲中心的教育方針是具有其特異性。英國領有印度是在十九世紀中葉的一八五四年。然而領有後，同樣經過了半世紀至二十世紀初，印度的學院（college）的數量是文科 161 所，醫科 4 所，法科、工科、教育科各 3 所，農科、東洋科各 1 所，合計 167 所[(15)] 一九二一年，印度的中等學校學生數甚至凌駕了英國本土，學院（college）的學生的數量則達到數十萬人之多。可是另一方面，爲了顧慮民族運動的萌芽壯大，英國當局對於初等教育並不熱心。領有印度後八十年的一九二一年，印度住民中男子的識字率只有 13.9%，女子也只有 2.1%。[(16)] 而根據 E. Patricia Tsurumi 所言，十九世紀英國統治下的印度之所以偏重高等教育，其原因是要將本來敵視英國的印度人薰陶成大英帝國熱烈的支持者。[(17)] 然而眾所周知，日本實施教育的主要目的也是要培養忠於日本帝國的臣民。但是對於同一目標，日本所採取的手段與英國卻正好相反。

就在這樣的統治體制下，第二次世界大戰終結前，世界上前所未有的殖民地義務教育實施體制正式的確立了，臺灣兒童平均就學率高達 71.3%。[(18)] 這是日本領有臺灣後僅僅半世紀的成果。這個數字不要說是殖民地，和同時代歐米先進國家比較起來都不遜色。順便一提的是，被認爲是殖民地同化主義統治的代表而經常被提起的阿爾及利亞，其在法國統治下，從領有當初的一八三〇年算起一百年後，也就是在一九三〇年前後，公立學校的兒童就學率僅止於男子 11.5%，女子 1.5%。[(19)]

---

(14) 《臺灣統治概要》（臺北：臺灣總督府，昭和 20 年），頁 51-52。

(15) 幣原坦，《殖民地教育》（東京：同文館，大正元年）。

(16) ベツゲル著；鈴木福一、西原茂正譯，《列國の殖民地教育政策》（東京：第一出版會，昭和 18 年），頁 237。

(17) E, Patricia Tsurumi, "Colonial Education in Korea and Taiwan," in Ramon H. Myer and R. Peattie, eds., *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945* (Princeton University Press, 1984).

(18) 《臺灣統治概要》，頁 52。

(19) ベツゲル著；鈴木福一、西原茂正譯，《列國の殖民地教育政策》，頁 311-312。

㈢特立獨行的同化政策

甲午戰爭結束後不久的一九〇〇年，在巴黎萬國博覽會所召開的國際殖民地社會學會議中，荷蘭和阿爾及利亞的代表等紛紛發表了意味著宣告同化主義破產的宣言。會議中各國代表強調與「原住民社會做調和」的主張，[20] 否定同化政策實施的適當性。經由這次會議全世界的殖民地統治的潮流便逐漸轉向自主主義。伴隨著這種轉向，同化教育不但被認爲統治成本高昂，也違反世界道德觀與文化觀，容易造成社會的動亂，因而陸續被統治者所放棄。取而代之的便是以實施農務勞動、手工業生產爲主流的實務性教育。[21] 儘管世界潮流如此，日本的臺灣統治還是依然故我，特立獨行。因此，矢內原忠雄認爲臺灣的國語教育是「時代錯誤」的決策，是世界殖民地歷史中稀有的例子。

除了教育之外，在臺灣的「同化」政策，其本質也是相當特異的。根據矢內原忠雄所說的，通常同化政策的主要定義是把殖民地統治當做本國施政的延長，在實施與母國同一法律、經濟、社會制度之同時，也賦予當地居民平等的待遇。於是母國議會中殖民地所選出的議員之有無、數量的多寡成爲檢視「同化」主義的主要條件之一。然而，事實上在臺灣「當地居民參政權幾乎等於零，並且總督的專制到達了極端」。[22] 日本在臺灣實施的「同化」政策，其對於臺灣人在政治上、社會上權利平等的改善欲望和跡象不似法國積極，但卻有比法國更爲熾烈的「同化」國語教育政策。從法律體制上「六三法」問題的存在，或是參政權的程度來看，日本在臺灣推行的政策是否能稱爲同化主義，其實是還有商榷的餘地。而如果以臺灣統治中長期間存在著以憲兵、警察爲主的統治事實來觀察，臺灣統治甚至還具有相當濃厚的從屬主義（subjection）政策的性質。[23]

---

(20) 小熊英二，〈差別即平等〉，《歷史學研究》，662 號（1994 年 9 月），頁 20。

(21) 長尾一三二，〈帝國主義政策と殖民地・從屬國の教育〉，頁 129。

(22) 矢內原忠雄，〈軍事的と同化的・日仏殖民地政策比較の一論〉，頁 22-35。

(23) 同上註。

三、縱座標上的「同化」——日本近代史中臺灣的「同化」政策

與歐美殖民地統治相比較，日本統治下的臺灣明顯地具有特異性。不但如此，以日本近代歷史的脈略來看臺灣的「同化」教育時，同樣也具有一些值得注意的地方。首先令人感到意外的是，在日本近代歷史上國語「同化」教育的先驅並不是其「國內殖民地」的北海道而竟然是臺灣。

㈠國語「同化」教育的先驅

「(臺灣總督府）對本島人的教育幾乎是全數投入在國語教育中，其他科目只是副次元的存在」。(24) 就如戰前殖民地國語教育者國府種武所指出的，事實上從領臺初期至第二次世界大戰，臺灣初等學校中的國語教授時間數經常維持在全科目的 50%至 75%之間。而這樣的教育方針在西歐統治下的一些殖民地是看不到的。爲了考慮殖民地原住民的人種構成、宗教、歷史等之不同，連積極實施「同化」教育的法國，在制定初等教育的語言政策時，不但沒有拘泥於法語的跡象，縱使在使用法語爲教育工具的地域，也看不到授業時間數比例如此高的現象。而一般人依統治時間的先後，或許會認爲以國語爲「同化」核心的臺灣教育方式是模倣日本統治蝦夷、沖繩等所謂國內異民族的結果。然而，這種想法是不完全正確的。

在歷史上，日本最初遭遇到的異民族統治並非臺灣，而是對北海道蝦夷民族的支配。把海外殖民地的臺灣和當時已經是日本「國內殖民地」的北海道相比較，可能有人會認爲不大適當，但以兩者對於日本而言都是異民族，且都被定位成實施了「同化」政策這兩點來看，日本統治下的臺灣和蝦夷、沖繩的語言政策是具有比較意義的。

幕府時期的松前藩政對於蝦夷所實施的「同化」政策，其重點是採取鼓勵這些異民族放棄傳統的狩獵生活方式而從事農耕作業。(25) 在其過程中卻是禁止他

(24) 國府種武，《臺灣に於ける國語教育の展開》（第一教育社，昭和 6 年），頁 17。
(25) 海保洋子，〈近代天皇制と「異族」の「臣民」化研究ノート〉，《歷史評論》，1975 年 9 月號。

們使用「高貴」的和語。到了幕府後期，松前藩政開始進行和語普及政策，但其動機與目的是加強國防，亦即是爲了防止俄羅斯南下勢力的擴大而行使的一種政治與經濟策略，而並非是爲了「同化」。至少在明治二十年代前後，蝦夷的語言政策經常是附帶性質，明顯欠乏一貫性。[26] 又同樣的現象也見於古琉球。至明治十七、十八（1884、1885）年左右，不要說是企圖以「國語」來達成琉球人的「臣民化」，就連古琉球的平民要使用或學習日本的假名文字都是被禁止的，違反者甚至還可能受處罰。[27] 雖然同樣被定位爲「同化」，至少在明治中期，日本並沒有對其支配下的異民族實施過積極的語言教育政策。

在此必須注意的是，在近代日本史上在制度上首次將「國語」列爲學校的正式科目，並把「國語」的內容規定爲東京中流人士所使用的發音聲調的，不是統治蝦夷時的幕府政府，也不是爾後的日本本國政府，而是甲午戰爭後不久臺灣總督府管轄下的相關教育機構。[28] 有關臺灣統治與近代日本國語的形成以及日本的國語在形成過程中具有什麼時代意義和意識形態，稍後本文會有概略的說明。在此事先要釐清說明的是，有關國語的制定等問題，身爲殖民地的臺灣反而是經常扮演著領導內地母國的角色。說臺灣是國語「同化」教育的先驅是不爲過的。

㈡非經濟性的教育政策

在《帝國主義下の臺灣》（帝國主義下的臺灣）一書中，矢內原忠雄把近代日本帝國主義定位爲「早熟的帝國主義」。其理由是，雖然在甲午戰爭中日本獲得了勝利，但以資本主義發展的狀況來看，日本還沒有具備做爲一個殖民地宗主國所需的萬全準備和經濟條件。[29] 例如，明治二十九年度的臺灣經營預算是 1,800 萬圓，這占了當時日本總預算歲出額 1 億 5,227 萬圓中的一成以上。[30] 臺灣領有當

---

(26) 豐田國夫，〈日本の言語政策〉，《國語政策の研究》（錦正社，昭和 43 年），頁 89-94。

(27) 根據前引豐田國夫所指出，直至明治 17、18 年時，教八重山的平民學習或讓他們使用假名、漢文都是被禁止的，違反者還可能受到處罰。而從記錄看來，明治 26 年首里、那霸的尋常科一年生的教學課程主要是以沖繩語來進行（前引豐田國夫，〈日本の言語政策〉，頁 116）。

(28) 駒込武的《殖民地帝國日本の文化統合》；陳培豐，〈近代日本の國體イデオロギーと臺灣の殖民地統治——上田萬年の國語觀を中心に〉，《中國研究月報》，1995 年 9 月；長志珠繪，〈教化と文化の間——「國語」問題と領臺初期〉，《文化交流史研究》，創刊號（1997 年 5 月）中也有詳細的說明。

(29) 矢內原忠雄，《帝國主義下の臺灣》（東京：岩波書店，1988），頁 10。

(30) 吳宏明，〈殖民地教育をめぐつて〉，《帝國議會と教育政策》（京都市：思文閣，昭和 56 年），頁 550。

初，預算的大部分是花在維持治安及建立產業經濟基礎結構上。加上當時駐臺日本官吏之道德品行低落與地方行政機構制度未能確立，以及臺灣稅收之根源——地租改正也無法一一實施，導致統治費用的徵收無著落，只好仰賴國庫補助。而爲了臺灣經營的不善，當時松方正義內閣只好在日本內地進行增稅，卻因政策失敗而總辭職。也就是因爲這個原因，朝野各界不斷地追究臺灣總督府對於新領土經管不彰的責任。領有臺灣對於當時日本而言，被認爲是一種浪費，而根據此理由，日本國會中甚至還盛行著希望用一億圓把臺灣賣給法國，或賣還給清國的論調。

在財政緊迫的狀況中，領有臺灣的初期，國語教育的創始者臺灣總督府學務部長伊澤修二（1851-1938）不但實施了無償式的入學制，甚至爲了獎勵新附人民入學，還給付就學者津貼。明治三十一年（1898）以後，公學校的營運費用來源中增加了臺灣居民的地方稅和捐獻金。然而由於「土匪」的武裝抵抗盛行，爲數頗多的地區無法如期徵收地方稅，所以國庫補助臺灣的金額年年上昇。此時在野黨議員野間五造在國會中諮問，如果徵收不到地方稅時，政府要以什麼措施來解決教育問題。針對這個問題政府的回答是「期待以國費來掌理國語傳習所，以期國語教育之普及」。[31] 結果，因爲地方稅徵收不順的問題和新學校的大量設置，明治三十六年至四十三年（1903-1910）間，有關公學校的經費還是增加了四倍。[32]

領臺初期，這個新領地的統治費用經常是維持在英國統治下各殖民地的二倍至四倍。[33] 其統治費用高騰的原因之一，無非是日本擁有比英國更爲積極的教育欲望和體制。而這種非經濟性的教育體制卻持續至昭和期。昭和十一年，蔡培火爲了對抗國語教育而提倡臺灣話白話字運動並批判臺灣總督府說道：甲午戰爭後的四十年之間，臺灣總督府累計使用了約三億圓的教育費用，其目的僅僅爲了培養二、三十萬的國語使用者。[34] 國語「同化」教育的非經濟性由蔡培火的言論中可見一斑。

---

(31) 吳宏明，〈殖民地教育をめぐって〉，頁 550。
(32) 持地六三郎，〈犧牲の精神〉，《臺灣教育會雜誌》，103 號（明治 43 年 10 月），頁 30-31。
(33) 〈カークート氏臺灣ニ關スル覺書說明筆記　第一回〉。
(34) 蔡培火，〈臺灣に於ける國字問題〉，《教育》4: 8（昭和 11 年 8 月），頁 70。

㈢舉國意見近於一致的國語教育

臺灣的國語教育政策具有上述非經濟、不合理的特異性。然而這種統治的方針卻是受到日本國內各界人士的大力支持。

甲午戰爭後，帝國憲法到底適不適用於這個新領土，對於這個問題，在日本國內是存有相當大的爭議。領臺初期，臺灣的統治方針也因此經常孕育著矛盾和未確定性。不過在這種政策傾向中，推行國語教育卻以既定不動的態勢被許多人所遵守著。甲午戰爭後國語教育迅速地在臺灣各地展開，不論是將臺灣視爲「內地的一部分」的伊澤修二，或是主張把臺灣當成殖民地的民政長官後藤新平，不管其眞意如何，在公開場合都表現出贊成國語教育的態度。以日本語教育做媒介，把臺灣人「同化」成日本人的意見在日本的官場中被視爲是理所當然之認識，反對「同化」幾乎被認爲是一種禁忌，只要提起就會遭旁人群起圍攻。(35)

推行國語教育的熱忱不止於政府官僚，在民間也同樣爲多數人所贊同。例如，於日本發行的雜誌《教育時論》（1885-1934，開發社）在明治二十八年五月（361號）至三十年三月（430號）之間，幾乎每期都刊載有關臺灣教育的消息、事項。其中除了多數的報導記事外，還包括了二次社論與二篇「學說政務」欄中的論文及數篇小論文。基本上這些論述都是以贊成實施國語「同化」教育爲前提。(36) 明治三十四年（1901），在臺灣則誕生了《臺灣教育會雜誌》，(37) 由其前身《國語研究會雜誌》之雜誌名稱可看出其創立之宗旨和目的無外乎是討論如何有效率地將國語普及於臺灣。由上述事實看來，臺灣的國語教育幾乎是在舉國意見一致的狀況下推行的。

---

(35) 駒込武，《殖民地帝國日本の文化統合》，頁 63。

(36) 渡部宗助，〈臺灣教育史の一研究〉，《日本教育學會》36: 3（昭和 44 年），頁 927。

(37) 明治 31 年 9 月國語研究會在臺北成立。以從事有關教育工作者為中心，盡力於國語相關的研究是國語研究會設立時的主要旨趣與課題。這也就是臺灣教育會的前身。明治 34 年 2 月，在召開國語研究會第 2 回總會時，會員平井又八等提出組織變更之建議，此建議被接受後國語研究會就改成臺灣教育會。於明治 34 年 7 月 20 日發行《臺灣教育會雜誌》第 1 號。當時創刊之趣旨目的如下：㈠教育社群之意見發表，㈡教育學術事項的研究，㈢教育上重要事項的調查，㈣有關教育之講談會及講習會的舉行，㈤有關教育之雜誌的發行及教育上有益圖書的出版。創刊當初，雜誌是採隔月發行之形式，從明治 35 年 10 月開始變成月刊，明治 45 年 1 月號起改稱《臺灣教育》並持續發行直至昭和 18 年。參考吉野秀公，《臺灣教育史》（臺北：臺灣日日新報，昭和 2 年），頁 153、155。

和同時期的西歐殖民地或領臺前明治二十年左右的蝦夷與沖繩的「同化」政策比起來，臺灣的國語「同化」政策具有如此多的特異性。在同時代的橫座標中，嚴格地說起來日本統治下臺灣的國語教育政策並不完全等於殖民地政策學上所謂的“assimilation”。而從日本近代史中日本對於異民族的語言政策的縱座標看來，臺灣的「同化」政策則具有先驅性。然而，具有這麼多特殊性的「同化」到底包括了什麼性質和內涵呢？對近代的日本而言，到底代表了什麼意義？而近代日本的國語又是如何誕生？它具有什麼意識形態呢？以下探討的就是這些問題。

四、「同化」的工具性、兩義性與流動性

㈠「同化」的工具性

就如同 Mark R. Peattie 所指出的，日本統治下的臺灣，「同化」經常是以「完全相反的理由」被一些立場不同的官僚、政治家、學者、改革者所支持。(38) 事實上從領臺初期開始，支持「同化」政策的論者，通常是以支持臺灣人的平等化和庇護日本政府的差別統治二個對立的動機和態度在討論同一個議題，結果造成了「同化」概念的混淆不清。

大正三年（1914），鑑於世界情勢的變化且意圖向亞洲發展，自由民權運動長老板垣退助（1837-1919）及支持其理念的一些知識分子成立了「同化會」，主張盡速賦與臺灣人民權，改善在政治上、教育上所受到的差別待遇。該會的手段就是催促臺灣總督府儘早實現「一視同仁」和落實「同化」政策。對於板垣而言，「同化」無疑地代表立即的平等化。也因爲同意板垣對「同化」如此之見解，臺灣抗日運動家林獻堂、蔡培火等才加入「同化會」。(39) 然而，板垣所描繪的「同化」馬上遭到臺灣總督府的否定。其理由也同樣是基於「同化」。例如，當時擔任學務課長的隈本繁吉在反駁板垣時，其論據就是眞正的「同化」「絕對不是一朝一夕」可達成的，(40) 因爲對於臺灣人所實施的「同化」還尚未完成，所以現階段的差別

---

(38) Mark R. Peattie 著、淺野豐美譯，《殖民地帝國 50 年の興亡》，《20 世紀の日本 4》（東京：讀賣新聞社，1996 年 12 月），頁 134-137。

(39) 吳三連、蔡培火等，《臺灣民族運動史》（臺北：自立晚報社文化出版社，1971），頁 21、22。

(40) 隈本繁吉，〈本島人の同化に就て〉，《臺灣教育》，154 號（大正 4 年 2 月 1 日），頁 13-14。

待遇，雖不得己，但卻是合理的。

「同化」同時被用於支持平等化、差別化之例子不勝枚舉。大正八年（1919），臺灣總督府制定了臺灣教育令。不滿其內容的臺灣知識分子，以統治者打著「同化」、「一視同仁」之名卻行不平等待遇之實，嚴厲地批判「同化」政策的欺瞞性。而對於這些批判和攻擊，當時的民政長官下村宏辯解著說：「『同化』這個名詞其本身就已經代表了（實行者與受容者）能力程度上存有落差」，(41) 他強調「同化」政策的實施本身就是日、臺兩民族間存在有文明高低、文化優劣的證明。所以既然實施了「同化」，就不可能立即撤除教育上的差別待遇。下村宏的結論是，即時賦與臺灣人等同於日本人的權利與待遇是不可行。雖然在公眾的場合裏下村極力宣揚「一視同仁」，但是和隈本一樣，他們兩人所展開的「同化」論的邏輯重點在於，要撤除不平等待遇，其條件就是必須縮短日、臺兩者之間文明、文化上之落差，其前提是必須花費相當長的時間和不斷的努力。換句話說，「一視同仁」的實現是必須以臺灣人文明、文化的進步做爲基準。在時間這個因素的前提下，就如同石田雄所指出的，平等與「民度」（人民的程度）成正比例關係，而「同化」教育就是達成平等化的必要手段和保證。(42)

透過「同化會」等問題我們可以看出，關於「同化」，一部分的統治者和臺灣人把他解釋爲迅速的同一化、同質化，不過另一部分的統治者則認爲「同化」充其量只是向臺灣人約定平等化會於將來實現而已。而既然平等化的實現不是在現在而在將來，所以現在所正在進行的差別統治只是暫時的現象。由此可看出對一部分的統治者而言，提倡「同化」的目的是要宣撫因實施差別統治而引起臺灣人或一部分統治者的不滿情緒，是消解臺灣社會上不安和政治衝突的一種工具。

臺灣既然是殖民地，爲了換得平等，臺灣人被要求的「同化」時間只有恣意地被延長而從來沒有短縮過。這其實也意味著縱使臺灣順利地推行了「同化」政策，得到良好的成果，臺灣人還是永遠無法享受與日本人同樣的待遇和權利。在實際統治上，「一視同仁」的宣傳政策並沒有正確而合理地反映出經由「同化」臺灣社會進步的狀況。這說明了「同化」其實是具有強烈的意識形態，是統治者爲

---

(41) 下村宏，〈臺灣教育令に就て〉，《臺灣時報》，大正 8 年 9 月號，頁 7。

(42) 石田雄，〈「同化」政策と創られた觀念としての「日本」〉，《思想》，1998 年 10 月、11 月。

了應付臺灣人的反抗，方便其統治而大事宣揚的一種策略。而在統治者宣揚「一視同仁」以及被統治者不斷強烈地抵抗之下，「同化」所具有濃厚的工具性也就愈明顯。

㈡「同化」的兩義性

在一般先行的研究中，「同化」通常只被描繪成是精神上、文化上、情緒上的日本人化，在實施「同化」的過程中日本政府剝奪了臺灣人的傳統與文化，因而「同化」經常遭到否定。然而，「同化」雖然具有強烈的意識形態和工具性，但也並非如此就表示欠乏實質內涵。

明治二十九年（1896），臺灣最早的國語教育機構國語傳習所在伊澤修二的主導下設立了。其設立趣旨如下：

> 本所雖然是以傳習國語爲主旨，但也經常注意道德的教訓和智能的啓發。道德的教訓是以尊皇室，愛國家，重人倫以培養本國精神爲趣旨。而智能的啓發則是以教育臺灣人經世立業所須之知識技能爲主。(43)

在一些研究中，國語傳習所經常被定位成一個傳授日本語與培養翻譯人材的機構，而忽視了伊澤也企圖利用國語向臺灣人輸入日本近代天皇制國家的道德與日本精神，並教授臺灣人「經世立業」時所需的知識技能。國語傳習所是具有過渡性質的臨時機構，但是其強調「智」也就是智能、「德」亦即是道德的教育精神在爾後一直被承襲。明治三十二年一月二十七日，大嵙崁公學校結業典禮上，該校校長淺井政次郎在題爲〈普通教育に就て〉（就有關普通教育而談）的訓辭中就明白地說道：

> 諸位雖然已經是擁戴萬世一系的皇統，東洋第一文明國的人民，但如果不了解本國之言語，不精通本國的情事，則如何去執行做爲本國臣民本分……現今不分本國人和臺灣人，首要之務唯是讓本島人浴沐於皇化，使其具有本國人之性格，並具備通達文明學識之事理，（中略）不管農、

(43)　臺灣教育會，《臺灣教育沿革誌》，昭和 14 年，頁 171。

工、商都逐漸要了解文明新智識。(44)

淺井政次郎在參與明治三十二年（1899）公學校規則制定時，也規定了「公學校是以教導本島人兒童國語，施與德育，以期養成國民性格，授與生活上所必須之普通知識技能爲主旨」。(45) 在此具有高度實學性質和因應近代資本主義經濟體制的合理性與啓蒙性思考的「智」和象徵著日本精神和天皇制國家秩序觀的「德」，兩者的輪廓更趨明確。而事實上，並不只限於明治期，包括大正期和昭和期的各個時代，幾乎所有有關國語教育的法規、言論都幾乎一定會提到「智」、「德」這兩個主題與概念。所謂的「同化」，其實是由「智」、「德」所支持著，亦即其具有兩義性。

有關「智」、「德」兩個概念，又是如何具體反映在「同化」教育上？而「同化」中兩義性的概念在反映於國語教育中時，其比例分配的情形又如何？要解答這個問題，最具說服力的方法便是分析各時代國語教科書中的內容。因爲統治者實施國語教育的終極目標既然是要「同化」臺灣人，因此必須製造或維持一個提昇臺灣人文明與文化程度，以便將來讓臺灣人享有與日本人同等權利之統治形象。所以國語教育的內容就必然會超越語學的範疇，而有某一個程度的實質內涵。而這個內涵是不可能與「智」、「德」無關的。

㈢「同化」的重心移動——「同化」的流動性

1.國語教科書中「智」、「德」教材比例的流動性

根據蔡錦堂的分析調查來看，使用於明治三十四年至大正二年間(1901-1913)的《臺灣教科用書國民讀本》，其合計十二冊 183 課當中，「天長節」、「紀元節」、「皇宮」、「臺灣神社」、「仁德天皇」、「醍醐天皇」、「明治天皇」、「日本的地圖」、「我國」、「國旗」、「我國的歷史」、「黃海之戰」等關於皇室、國家、日本人的精神、價値觀之課，亦即是國語規則中所言及有關「德」之文章共有 15 課，占有 8.2%。相對地，「郵便」、「火車」、「水蒸氣」、「電氣」、「醫生」、「衛生」、「鼠疫」、「人體」、「商人」、「紡織」、「博覽會」等具有高度實學性的教材，介紹近代文明和因

---

(44) 淺井政次郎，〈普通教育に就て〉，《臺灣日日新報》，明治 32 年 2 月 2 日。

(45) 臺灣教育會，《臺灣教育沿革誌》，頁 171。

應近代資本主義經濟體制的合理性與啓蒙性思考的課文則占了 68 課，37.2%。而有關地理、博物、物理、化學、科學等內容之課文占了 56 課，30.6%。童謠、寓言、遊戲等則有 27 課占了 14.8%。(46) 和有關「德」的 15 課比起來，「智」的教材大約是其十倍左右。

不過，同樣是蔡錦堂的分析調查中顯示，大正二年至大正十二年間（1913-1925）使用的《公學校用國民讀本》，其教材量比前期的教科書增加了 12 課。但是有關科學的知識，近代的生活的教材卻比前一期教科書少了 64 課，合計只有 60 課占了 27.3%。值得注意的是，在這個時期裏隨著修身科課程的設立，領臺初期依附在國語課程中的德育之任務照道理說應該大幅減輕才對，實際上有關皇室、國家之內容卻反而增加了 9 課。(47) 又根據何義麟所做的調查，隨著第二次世界戰爭的爆發，昭和十七年（1942）發行的《國語讀本》中，強調近代化或西洋文明的教材更是大幅減少，而介紹日本精神、皇室制度、軍國主義、建國起源、歷史故事、俳句、和歌等日本文化的課文則隨之大為增加。(48)

「同化」既然具有兩義性，其比例分配在各種變數的影響下是不可能一成不變的。隨著時代的變遷、內外局勢的變化、政策擔當者的更迭、臺灣人接受國語教育的反應，教科書的內容是經常會做調整，其分量、內容也會隨時改變的。整體而言，日本統治下臺灣的國語教科書中，有關近代文明的教材比例是隨著時代變遷而呈遞減現象，介紹日本精神、皇室制度、軍國主義的課程則反而是節節上昇。「智」、「德」教材的比例大致上是有相互逆行的現象。(49)

---

(46) 蔡錦堂，〈日本據臺初期公學校「國語」教科書之分析〉，《中國與亞洲國家關係史學術研討會論文集》（1993 年 7 月），頁 241-244。

(47) 同上註。

(48) 何義麟，〈皇民化期間之學校教育〉，《臺灣風物》36: 7（1986 年 12 月），頁 80-81。

(49) 周婉窈曾於〈實學教育、鄉土愛與國家認同〉，《臺灣史研究》4: 2 中分析第三期公學校（大正 12 至昭和 5 年）的國語教科書之內容，其所得到的結果是這本共有 300 課的教科書當中有關實學知識與近代化之課程有 68 課約占全體課文的 22.7%。相對地與天皇、愛國教育、日本歷史文化、地理內容有關的課程有 57 課，約占 19%，而敘述道德的課程有 46 課，約占 15.3%（所占百分比之部分由筆者根據原作者的數字計算）。雖然周婉窈所做的課程分類方法、定義與本論文所引用蔡錦堂、何義麟的不盡一樣，但其中有關實學知識與近代化之課程與本文「同化於文明」的定義幾乎相同，而天皇關係、愛國教育、日本歷史文化、地理及道德的課程之分類較接近於「同化於民族」。因此如果以半世紀中整個教科書編纂的走向來觀察，並容許某一程度的誤差的話，與前期（大正 2-12 年）的教材中「同化於文明」的比例 27.3% 比起來，第三期的 22.7% 還是呈現了下降的趨勢。

2.做爲差別待遇之理由時「同化」的流動性

「同化」除了擁有兩個會流動的內涵之外，也是達成平等化的手段和保證。也因此在做爲平等化之根據時，「同化」的重心也應該是會有移動的可能。在此補充說明一下。「同化」在被拿來做爲差別統治之合理化道具時，並非一開始就與「智」、「德」兩者都同時扯上關係。其實把「同化」當做「一視同仁」的實現條件之始作甬者是後藤新平（1857-1929）。領臺當初，後藤爲了對付反對「六三法」延續法案的政敵時，主張對於「民度」不一樣的人實施同一政策是愚舉、暴政。[(50)] 他認爲，尙未步入文明化的臺灣，其施政應該要以其社會進化的程度做爲基準。後藤在強調臺灣人「民度」落後時，主要是把重點放在近代文明，也就是「智」上面。也因此，後藤數次表示臺灣，尤其是所謂「蕃界」的進化狀況有如「太古時代」，其用意就是在於賦予臺灣的差別統治正當性。[(51)] 爾後這個統治策略一直被援用，成爲反對「一視同仁」的主要理論。例如，明治三十二年（1899）四月二十八日《臺灣日日新報》的社論〈同化之方針〉就是一個代表性的例子，社論中說領臺之後「基於人種的不同而訂定之新法典只是一時的便宜之計，以『六三法』之存在爲根據來證明同化主義已從臺灣統治中消失是錯誤的判斷」，「只要土人（按：臺灣人）的智力、體力達到優秀的水準，我們不排除實施同化合一之政治」。[(52)] 還有明治四十三年（1910），臺灣銀行的理事梶原礒辰於《臺灣》第 1 號發表的〈臺灣の過去及將來〉一文中曾明言，「〔臺灣〕在十年以前是南部荒廢的新領土，完全是一瘴癘的異域，然我等以民族之力量遂能把此南部荒廢、瘴癘之地化爲今日之樣子。（中略）因而開發本島人的智識，應該能把其他有形無形之事物同化成功，殖民地不應該永遠是殖民地，如果將來臺灣社會的情態能進步到和本國同樣程度之時，將以本國的領土之一部分看待之。」[(53)] 《臺灣日日新報》的社論和梶原的論文之邏輯與後藤同出一轍。對他們而言，將來臺灣社會和內地共享「一視同仁」之條件是本島人的智識之「同化」的成功，在此日本人的精神、道德與價值觀並沒有特別被提起或強調。

---

(50) 後藤新平，〈最近殖民政策〉，《同志社時報》，115 號（大正 3 年 12 月），頁 2-3。
(51) 後藤新平，〈赤十字社事業に就て〉，《後藤新平文書》24-6-8（明治 38 年 4 月 25 日），頁 119。
(52) 〈同化の方針〉，《臺灣日日新報》，明治 32 年 4 月 28 日。
(53) 梶原礒辰，〈臺灣の過去及將來〉，《臺灣》，第 1 號（明治 43 年），頁 15-18。

不過，到了大正期以後，臺灣人的「民度」明顯地提高，反抗不平等的聲浪也隨之高漲。此時爲了牽制臺灣人平等化的快速實現，廢除差別待遇的根據也就隨之增加了道德情操上的因素。隈本繁吉在反駁板垣退助的前述論文中說過：

> 思考淺薄者認爲只要有錢有智識，在形式上和內地人過同樣的生活，就可獲得與日本人同等無差別之待遇，然而，這是大大的錯誤，如果要平等，除了這些之外，還要具備身爲母國人國民，和日本人完全一樣的國民精神。(54)

隈本不否認臺灣人在文明上有長足的進步，但也就是因爲如此，爲了延長平等化政治的實行，隈本在提出臺灣人「一視同仁」的條件時，也就加上了「風俗習慣」、「體會大和（民族）之心」、「內地人的精神」等要求。同樣的情形在下村宏的「同化」構想中也可看見。大正八年（1919），在針對臺灣知識分子因不滿臺灣總督府制定的臺灣教育令內容而提出一些批評時，下村一方面辯解「『同化』這個名詞其本身就己經代表了「〔實行者的日本人與接受者的臺灣人〕能力程度上存有落差」，也一面具體說明在這種情況下臺灣人達成平等化的條件。下村說道：

> 大體上而言，同化就是必須先努力於體會、獲得身爲日本國民之精神。因此，同化的意義不能單從形式上來看，也不應該只急進於從事外形上的改造。必須經年累月地去熟習國語，醇化風俗習慣。(55)

和隈本一樣，下村提出實現「一視同仁」的條件不光只是「外形上的改造」，而是透過學習國語之手段去體會、獲得「身爲日本國民之精神」。從後藤、梶原、隈本與下村的言論看來，差別統治的正當化論理從「智」移向「德」的傾向頗爲明顯。這說明了伴隨著「智」、「德」教材比例的消長，「同化」在做爲合理差別待遇之工具時，其重心也是會轉移、變化的。

---

(54) 隈本繁吉，〈本島人の同化に就て〉。

(55) 下村宏，〈臺灣教育令に就て〉。

五、從日本的近代史看「同化」和國語

明治三十一年（1898）十二月，當時以陸軍爲主要成員的團體學友會向兒玉源太郎總督提出了題爲〈臺灣經營策〉之論文，開宗明義就說「對於臺灣我們必須大大地開發其智德」、「讓其在進入文明的領域之同時，同化於我國之國體，以期和我國進取之大義同行一致，變成我大和民族」。(56) 很明顯地，對學友會而言，「同化」不但是與「智」、「德」有深切的關係，而有關「德」的實施則具有把臺灣人「變成我大和民族」的意圖。這樣的意圖在各時代的「同化」脈絡中都可以觀察到。例如，大正八年十一月二十七日，在對直轄學校校長會議的訓示中，當時的臺灣總督田健治郎對臺灣的「同化」方針做了如下之說明：

> 本來，新領土的同化大業就是要薰陶新附之民使其與母國的文明渾化融合……體奉教育勅語之趣旨，實行民族同化之時務，在去除弊害，涵養良俗時讓新舊的人民能渾然成爲一體。(57)

田健治郎的「同化」概念，也和學友會一樣地包含了「同化於（近代）文明」與「同化於（日本）民族」（以下簡稱「同化於文明」與「同化於民族」）兩個主題。因應「同化」的內涵與目標，且把它放在近代日本的政治社會潮流中來解析的話，「同化」是可以把它再細分成二個分析概念。那就是「同化於民族」和「同化於文明」。

㈠作爲分析概念的「同化」——「同化於文明」與「同化於民族」

前面己經說明過，以各時代有關「同化」的論述及國語教科書的內容來分析，「同化」中的「智」、「德」主要是包括爲了因應近代資本主義經濟體制而滲入的科學性、合理性、啓蒙性的西洋思想和以介紹天皇制思想、日本歷史、日本獨特的精神、價值觀等，亦即是以日本文化爲主的概念。這兩種內涵正好都反映了近代

---

(56) 松本龜太郎、滝野種孝，〈臺灣經營策〉，明治 31 年 12 月 13 日，R30-78。
(57) 〈田總督の訓示〉，《臺灣教育》，212 號（大正 8 年 12 月）。

日本歷史的發展軌跡，與日本帝國的形成脈動是相契合的。

西川長夫曾在其多篇論文中說明了文明與文化這兩個概念在近代日本歷史上所占地位的重要性。西川指出文明、文化的觀念同是起源於十八、十九世紀的歐洲。文明的概念象徵著都市、未來、人類的進步、啓蒙主義及普遍性，先是在法國與英國等當時的先進國家中盛行。而文化的概念則興起於德國、俄羅斯等當時較爲後進的國家，代表著鄉村、傳統與過去以及人類的個別性、精神上的優越性與獨自性。文化、文明之概念在形成之際都是立於同一線上批判當時的宮廷、國家。爾後爲了護持各國自身的利益，這兩個概念逐漸變成了對立關係，並成爲發展不同類型的國家的意識形態。相對於德國、俄羅斯強調自己國家成立的根據是其民族的古老、血統的純正、傳統文化的優越性，英國、法國等則標榜其國家形成的主軸是在於人類之進步、啓蒙、普遍性的存在。結果，兩者間形成了「文明——國民」、「文化——民族」的組合概念。

「文明——國民」與「文化——民族」這二個組合概念卻在稍後先後投射在日本這個新興國家的形成、發展的軌跡上。西川長夫認爲，以「文明開化」、「富國強兵」爲主要目的的明治維新其實就是「文明化」。但是由於當時日本政府過度強調攝取西洋文明的重要性，致使明治二十年（1887）左右，日本國內出現了以保守知識分子爲主，以保衛自己的傳統文化，強調大和民族精神上、心性上之優越性爲訴求的反彈現象。而讓日本逐漸走向民族國家之路。[(58)]

其實，在明治二十年前後日本語當中並沒有「民族」這個名詞的。明治二十二年，基於天皇制國家原理所制定的帝國憲法頒布時，並沒有將日本的人民定位成「民族」，而只視之爲所謂的「臣民」。[(59)]「民族」這兩個字開始被一般人所普遍認識與接受是在文化這個概念開始於日本普及的十九世紀後期。明治二十三年（1890）教育勅語誕生後，[(60)]日本逐漸興起了德國浪漫主義式的民族觀，把民族

(58) 西川長夫，〈國家イデオロギーとしての文明と文化〉，《思想》，827號（1993年5月），頁4-33。

(59) 尹健次，《民族幻想の蹉跌》（東京：岩波書店，1994），頁39-50。

(60) 「教育勅語」之正式的名稱為「教育に関する語」（有關教育的勅語）。發布於明治23年（1890）的這個勅語是近代日本的教育基本原理與最高準則，同時也是日本統治下臺灣教育的最高準則。教育勅語與帝國憲法並稱為日本國體的二大聖典。帝國憲法掌管人民的行為規範，教育勅語則是控制人民的精神道德和思想。「教育勅語」的內容一方面敘述日本自古以來就是以萬世一系的天皇之「德」在統治日本，強調日本這個國家的國體是舉世無雙、萬古不易的。一方面則具體揭示了日本國民所應該遵守的各種精神

(Volk) 視爲是擁有共同血緣、語言、文化和精神的集團。爾後，隨著這種原初主義式的民族國家觀的盛行，所謂的單一民族思想觀以及「國體論」、國粹主義也隨之抬頭。而此時甲午戰爭爆發，日本占領了臺灣。

把文化、文明的概念放在日本近代化過程的脈絡中來透視「同化」問題時，可明白地看出日本在占領臺灣時其正邁向民族國家的路途中，也由於這種本國歷史過程的投射，統治者對於臺灣經常交雜著兩個視線，那便是「文明」和「民族」。因此雖然沒有經過嚴密的檢證，西川長夫信心十足地認爲，日本人對文化、文明的接受態度不但影響了國家的形成，並在爾後強烈地反映在其殖民地統治的意識形態及發展上。(61) 而正如同西川所言，在臺灣統治的「同化」概念中，明顯地潛伏著「同化於文明」及「同化於民族」的意圖和視線。學友會的〈臺灣經營策〉和田健治郎總督的訓示中的「同化」觀，無疑地反映了日本近代史的脈絡，可說是其來有自。

㈡「同化」的最主要手段——國語教育

前文中提及日本最早在「同化」蝦夷和沖繩的居民時，並沒有立即採用積極的國語政策，而統治臺灣時則不然。何以在領有臺灣後，日本的異民族語言政策會有這麼明顯的改變呢？其實這個道理頗爲簡單，因爲制度上日本的國語正式成立於甲午戰爭後的明治三十三年 (1900)。在此之前，日本各地的語言不但南轅北轍，就連書面語與口語也幾乎呈分離狀態，而無法「言文一致」，更沒有所謂的國語。

根據長志珠繪的研究，日本近代史中制度上的國語是成立於明治三十三年八月小學校令改正之時。當時文部省把原本定爲讀書、作文、習字三科目整合成爲一門「國語科」，並正式編入初等教育課程中。在這個時點，以國家行政做後盾的國語教育才算正式成立。此前日本的初等教育科目中是沒有「國語」這門科目的。非但如此，有關所謂國語的公定內容，也就是說其標記方法與發音等到底要

道德項目。「一旦緩急，義勇奉公」之項目，爾後成為戰爭期間被軍方利用來支持第二次世界大戰中日本軍隊的道德規範。「教育勅語」融合了儒教思想和近代日本的家族國家觀，第二次世界大戰前一直支配了整個日本帝國的政治、社會、教育，直到昭和 23 年 (1948) 才失去效力。

(61) 西川長夫，〈國家イデオロギーとしての文明と文化〉。

以什麼做爲基準，各界眾說紛云，意見無法統一。直到明治三十七年（1904），尋常小學校讀本編纂趣意書才明確地把國語的發音標準化，以東京中流人士使用的音調做爲基準。換言之，領有臺灣前，日本只存有觀念上的國語，制度上的國語之輪廓是不明確的。這樣的情形一直到甲午戰爭結束九年後，明治政府才以依照臺灣總督府所制定的內容方針，完成日本「內地」國語的定型化和制度化。占有臺灣促使日本政府和一些知識分子開始把「國語」從觀念、構想上的範疇迅速推進到行政制度的軌道上，並賦與公定的內涵。[62]

其實在江戶期間日本就開始出現「國語」這兩個字，明治初期所謂國語國字論爭中，「國語」這個用詞也經常被使用。然而此時期所謂的「國語」只是思考上、主張上、議論上的階段性用語，定義極不穩定，所指的內容也與本文中所論述的——擁有具體內涵，並成爲國家制度中之一環的「國語」並不相同。由上可知臺灣這個新領土在國語誕生的過程中所佔的地位是非常重要的。

1.具有「同化於文明」意識形態的國語

慶應二年（1866），建立日本近代郵務制度的前島密發表了〈漢字御廢止之議〉一文，揭開了一連串國語國字論爭的緒端。文中前島提起，爲了「日本的文明化」、「國民教育的普及」、便利「無知蒙昧」的民眾攝取學問，日本須要擁有「盡量簡易的文字文章」，爲此必須廢止「不合理」、「沒效率」的「漢字」。[63] 在此必須注意的是，前島文中提及的學問指的不是江戶時代中被奉爲知識主流的儒教思想，而是指西洋文明。〈漢字御廢止之議〉的出現象徵著西洋文明取代了儒教，成爲日本人心中知識、進步、學問的定義及學習模倣的對象。

明治二年（1869），南部義壽向土佐藩政府提出了名爲〈修國語論〉的建議書，主張「借用洋字來修國語」，成爲主張羅馬字國字論的開端。明治四年（1871），擔任公使的森有禮在美國發表了有關國語的論文，文中他批判日本語是「無法通用於日本列島之外的貧乏言語」，並提倡所謂的「英語採用論」，主張廢除日本語。明治六年，明治維新時著名的啓蒙雜誌《明六新誌》的創刊人西周也發表了以羅馬字來標記日本語的意見，明治十七年，爾後當了文相的外山正一等人創立「羅

(62) 有關日本近代史中、國語如何被形成，這方面的問題可參考長志珠繪，〈教化と文化の間——「國語」問題と領臺初期〉，《文化交流史研究》，創刊號，頁 75-102 等論文。

(63) 長志珠繪，《近代日本の國語ナショナリズム》（東京：吉川弘文館，平成 10 年 11 月），頁 28-29。

馬字會」。此時，有關國語國字問題的議論與運動開始體系化，其影響也從政界波及至文學界。[(64)]

有關國語國字問題的議論，主張頗爲豐富，大概包括了漢字廢止論、漢字保留論、羅馬字運動、假名運動、新文字論等。而支持這些論爭的共同觀點之一就是「同化於文明」。近代日本爲了攝取西洋文明，並將之普及於大眾，必須翻譯大量西洋的著作，其間便引起了日本知識分子對於語言改革的論爭。除了所謂「言文一致」的問題之外，論爭的重點之一在於如何創造一個能有效、正確、迅速地攝取並普及西洋文明的語言系統。也就是說在上述改良日本語的主張中，主要的焦點是在於語言的效率、大眾性與便利性。對於這個議題，多數人認爲表意文字的漢字筆畫繁雜，是近代化的障礙，言語上的「殘障者」。而表音文字的假名雖較爲便利、進步並具有「言文一致」的大眾性和便利性，但在攝取西洋文明時的效率不及羅馬字。[(65)] 經過長期的討論後，日本人大量減少漢字，增加假名而成爲爾後的國語。而在這個過程中日本的國語除有「言文一致」及統一溝通國內各地方言的功能外，還被賦與了強烈的意識形態，那就是國語具有攝取西洋文明的功能，是「同化於文明」的手段與利器。

在此必須注意的是甲午戰爭前後，保守派的知識分子、文化人已經預測清日之役日本勝算在握，因此開始發表了一些文章，主張不能大量廢除漢字，其理由就是領有臺灣後，漢字將有助於統治新領土。日本在確立近代國家之形態時，臺灣是完全與之無關的。然而在其國語誕生之際，日本是把這個新領土也當做一個要素去做考量的。換言之，日本在統治臺灣時，絕對不是一開始就拿一個已經固定成形的國語去進行「同化」政策。在有關國語的議論過程中，臺灣是在同一時空之下與內地密切互動，左右即將誕生的國語之內容。[(66)] 而在這樣的時空架構下，國語還具有另一個意識形態，那就是「同化於民族」。

2.作爲日本人精神血液的國語

西川長夫在說明「文明—國民」與「文化—民族」這個組合概念時，曾指出

---

(64) 有關國語國字問題之討論請參考石井莊司，《國語教育叢書 19　近代國語教育史》（教育出版センター，昭和 58 年）；平井昌夫，《國語國字問題の歷史》（昭森社書，昭和 24 年）。

(65) 安田敏朗，《帝國日本の言語編制》（橫濱市：世織書房，1997 年 12 月），頁 19。

(66) 長志珠繪，〈教化と文化の間——「國語」問題と領臺初期〉，《文化交流史研究》，創刊號（1997 年 5 月），頁 75-102。

明治時期，由於過度強調西洋文明的重要性，而導至國內一部分知識分子與政治家的危機感，引起了保衛傳統文化、強調大和民族精神上、情緒上之優越性之思想的抬頭。西川所指出的反彈現象在國語的創造過程中表露無遺。明治中期，爲了對抗以西洋文明化爲中心思考的語言改革主張，當時的文部大臣井上毅和以國文學者兼「歌人」的落合直文爲首的文化人，如小中村義象、高津鍬三郎、荻野由之等，開始在各自的專攻領域中提倡日本語的民族主義和復古主義。這些立足於文化思想的活動在不久後，逐漸形成了強烈的語言國家主義。而集這種主義與思想之大成，並將其推廣到一般大眾的就是日本國語教育先覺者的語言學家上田萬年。

明治二十三年（1890）上田萬年（1867-1937）經由帝國大學評議會派遣留學德國，明治二十七年（1894）歸國後上田就擔任東京帝國大學日本語講座的第一代教授，成爲制定近代日本語言政策中最重要的人物。甲午戰爭勝利前，上田萬年發表了日本近代史上重要的演說。在題爲〈國語と國家と〉（國語和國家）的演說文中，上田萬年首先強調日本這個國家是由天皇爲首的單一民族所組成的「血統團體」，和西歐各國比較，基於「君民同祖」、「忠君愛國」的日本「國體」具有顯著的優越性，接著上田又說了以下一段著名的話：

> 語言（依照上田萬年演說的文脈來看，其所說的「語言」指的是國語）對於使用的人民而言，就如同血液之於其同胞（按：此處的「同胞」是指從同一母親身上出生，擁有相同血統的兄弟姊妹），如肉體上所示的精神上的同胞。以日本的國語來比喻這個道理，日本語應該就是日本人精神的血液。日本的國體，主要是以此精神的血液來維持……言語不單只是國體的標識，同時也是一個教育者，是所謂情深無比的母親。(67)

上田萬年強調國語的神聖性，認爲其權威不可侵，不可批判，並把日本語比喻做「日本人的精神血液」、「國體的標識」、「情深無比的母親」、「祖先的遺產」，藉此上田把甲午戰爭中的日本定位在所謂「一個國家・一個語言・一個民族」之三位一體的國家框架中。上田這種一面贊揚日本是一個單一民族國家，一面卻承認日

(67) 上田萬年，〈國語と國家と〉，《明治文學全集 44》（東京：筑摩書房，昭和 43 年），頁 108-113。

本國內擁有許多非大和民族的說詞，看似相互矛盾，卻是合乎邏輯的。因爲上田認爲這些異民族都己經被「鎔化」成日本人。演說中上田對於以往這些異民族如何被「鎔化」成日本人，即日本人以何種方式達成「同化於民族」這個問題著墨不多，但是可以確定的是，發表這篇演說時，上田提出了一個更加強烈的「鎔化」手段，那就是國語。

以上田萬年的理論來說，語言對使用的人而言既然是精神的血液，「國語」當然就是循環於國家這個身體內的血液。因此，如果居住在日本全國的人民都學習並使用國語的話，日本這個國家的純血化便可以達成。縱使在日本國內存有非大和民族的分子，只要讓他們使用國語也就可以統一流在他們身體內的「精神血液」，輸入「忠君愛國」的思想，將他們「鎔化」成日本人。以此在觀念上，就可以自圓其說地來維護基於擬血緣制國家原理而成立的「國體」。在此，國語成爲「同化於民族」的主要手段。(68)

上田萬年在演說的結尾中提起了臺灣在經由甲午戰爭後勢將成爲日本的領土。由這一段話可推測身爲官僚學者的上田在提出這個可以讓異民族統治和擬血緣制國家原理並存無礙的國語觀時，其明顯地己經把臺灣放在思考座標上。進一步來說，上田萬年在甲午戰爭勝利在握的前夕發表這篇演說，其目的是爲即將擁有海外領土的單一民族國家原理預先留下一個退路和空間以維護其優越「國體」的完整性。而事實上爾後上田的語言觀投影在臺灣的「同化」教育政策上，並產生了決定性的影響。(69)

日本在經過了一連串國語國字論爭後，國語不但被認爲是攝取西洋文明與實行富國強兵的手段，並成爲理解日本傳統精神與涵養其國民性格的最佳道具。就如同昭和十六年（1941）四月臺南師範學校國民學校研究會所編的《國民科國語》中所說的，「不是因爲身爲日本人才說日本話，而是因爲說了日本話才成了日本人。」身爲大和民族的方法和根據除了是擁有相關血緣之外，最主要的還必須使用日本話。(70) 這種基於上田國語思想的邏輯操縱使得日本人、大和民族和血緣關

(68) 陳培豐，〈近代日本の國體イデオロギーと臺灣の殖民地統治〉，頁 16-37。

(69) 同上註。

(70) 臺南師範學校附屬國民學校，《國民科國語》（臺南：臺南師範學校國民學校研究會，昭和 16 年 4 月）。

係的定義從先天轉向後天，成爲當時臺灣統治的主流價值觀。而國語中包含的這種「同化於文明」與「同化於民族」之意識形態的成形，剛好就在領有臺灣的前後。在這種共時性的狀況下，「同化於文明」與「同化於民族」不但可做爲國語創造過程中的分析概念，同時這組分析概念也適用於臺灣的國語「同化」政策。

六、「同化」的要因——近代日本的「國體論」

在論述國語的誕生之後，讓我們把日本統治下臺灣的「同化」政策再重新反芻一次。前面已經提過「同化」包含了以文明及文化爲基礎的內涵，通常被當做不平等待遇的合理化道具並負有把臺灣人變成大和民族的任務。基於「同化」的功能與任務，我們可以理解既然「一視同仁」的實現是和臺灣人的「同化」程度成正比，而被約定於不特定的未來。因此爲了製造或維持一個把無知蒙昧的臺灣人導入高度的文明與文化之中以迎向平等化，亦即是建立臺灣統治中「走向日本民族」與「走向『一視同仁』」的形象，在可以容忍的範圍內統治者是有實施「同化於文明」與「同化於民族」的必要。而以國語的創造過程和歷史的脈絡來看，國語既然是吸收西洋近代文明的利器和日本人精神上的血液，那麼實行兩個「同化」最適當的手段無疑的是國語。因爲，和服裝上、姓名上、習慣上的同一化以及通婚比起來，國語具有更多可以解決「走向（日本）民族」與「走向『一視同仁』」等問題的功能，並可以充分表達日本政府希望把臺灣人帶到近代文明之境界的企圖與決心。因此，爲何日本統治下的「同化」政策必須強烈地執著於國語教育之實施，其道理是可以理解的。

然而，殖民地統治中差別待遇是常態也是前提。沒有實施平等待遇的殖民地比比皆是，臺灣並非特例。再者英國統治下的印度，甚至實行同化政策的法國，也從來沒有要「同化」其統治下的「原住民」成爲法國或英國民族的跡象。爲何單獨日本有必要爲了要掩飾其統治下臺灣的「非一視同仁」、「非日本民族」的印象而花了高昂的經濟成本，冒著治安上的危險，甚至逆轉了世界殖民地統治潮流，改變自己傳統上統治異民族的方式，而舉國一致地去實施「同化」政策呢？對於日本爲何必須堅持實施「同化」的動機與背景，我們還是沒有得到解答。關於這個問題，前面已經略爲提到的「國體」是一個非常值得我們思考的方向。

㈠近代日本的「國體論」

「國體」這兩個字本身是漢語，最早出現在管子「君臣篇」，是指君臣父子五行之官，也就是說基本上具有國家組織之意思。[71] 近世以後，「國體」這個名詞經常出現在日本，其用法與管子「君臣篇」大同小異。然而隨著時代的不同，有關國體的解釋與用法時有變化。不過明治維新後，其主要是用來討論日本的建國原理與國家的形態。所以其概念雖然曖昧，但給人之印象總是尊嚴神聖而不可侵犯的。在此必須說明的是，國體本身是一個普遍性的概念，世界各國都擁有自己的國體，而日本人之所以對於其國體擁有強烈的感情，乃是因爲包括主政者之大多數的人都認爲日本的國體是世界上絕無僅有、優越無比的。基於這種幾近宗教信仰的狂熱及本質，在本論文中，筆者把日本國體定義成，以天皇制國家原理爲中心，具有擬宗教式性質的近代日本政治文化。而就像政治學者後藤總一郎形容的：

> 在日本近代史上，從來沒有一個像「國體」這樣的名詞和概念，能緊緊地把日本的近代束縛在黑暗當中。換言之，近代日本的形成，亦即是「國體」概念之創出、形成、實體化、肥大化的歷史。[72]

1.「一視同仁」和擬血緣制之國家觀

國體雖然是支持及左右近代日本政治運作之主要動力，具有莊嚴古老之印象。不過國體這個思想概念是典型的「被僞造之傳統」，是被贊美成爲「萬世一系」、「君民同祖」、「忠君愛國」、「一視同仁」、「萬古不易」、「金甌無瑕」的傳統；而它普遍被一般民眾所接受其實是明治中期以後的事。明治二十年代，所謂國體二大聖典也就是明治憲法和教育勅語出現後，在政治上由於有國家大本憲法的規定，社會上則有教育勅語之奉讀，家族國家觀盛行，學校中開始實施修身教育，這些都助長了國體這個概念的普及化、制度化、具體化、日常化，讓其逐漸滲透到日本各地。而討論有關國體之問題，或用國體的角度來探討時勢之論述，

---

(71) 長尾龍一，《日本國家思想史研究》（東京：創文社，昭和 57 年 6 月），頁 12。

(72) 後藤總一郎，〈國體論の形成——その思想史的祖型——〉，《歷史公論》，1997 年 8 月號（雄山閣出版），頁 69-75。

成爲所謂的「國體論」。(73)

甲午戰爭前後，就是「國體論」鼎盛期的開始。而這種風潮則持續至第二次世界大戰結束前後。昭和二十年（1945）日本無條件投降時，向盟軍所做的唯一請求就是希望能護持國體。國體對於日本人之重要性可見一斑。

然而，日本近代史中的「國體論」，其主要的內容與議題是什麼？綜合許多跡象，我們應該可以將之歸類成㈠宣揚「君民同祖」、「萬世一系」、「忠君愛國」所象徵的擬血緣制之國家觀；㈡討論「一視同仁」的政治形態。有關擬血緣制的國家觀，在論述國語思想時筆者己經做了一些說明，在此不再贅言。而所謂「一視同仁」，主要的意思就像大正十一年（1922）《太陽》第28卷8號所刊登的「國體」特集中一木喜德郎所說的：

> 在日本，天皇陛下是現神。而確實如此……天皇對於其下的子民，絶對没有誰是憎惡，誰較可愛之分……不論在何處，天皇像太陽的光芒般地一視同仁，公平無私。這是三千年來天皇家族的境遇、遺傳……我們深信，對於所有位居國家上方的政治家者，其最重要的德治就是一視同仁、公平無私。(74)

一木喜德郎是當時的帝國大學教授，曾任第二次大隈內閣文相，爾後又擔任宮內相並且是日本著名法學者。而從他的敘述中明顯地可以看出，「一視同仁」的政治形態是延伸自擬血緣制的國家觀。不但如此，其與近代日本的義務教育制度，也就是教育機會均等主義的形成也有密切的關係。根據京都大學名譽教授鯖田豐之在〈日本的平等主義の功罪〉（日本式平等主義的功過）所說的，在近代化的出發點上，日本幾乎在各個領域裏都落後歐美各國。不過在義務教育制度的樹立上，日本和歐美各國可說是比肩並進。其原因與「一視同仁」的政治思想有深切的關連。(75)

---

(73) 陳培豐，〈近代日本の國體イデオロギーと臺灣の殖民地統治〉，頁18、19。

(74) 一木喜德郎，〈皇室と册民の精神的連鎖〉，《太陽》28：8（大正11年），頁164-169。

(75) 鯖田豐之，〈日本的平等主義の功罪〉，《教育と文化》（神奈川縣立教育センター所報，1969），頁16-23。

江戶末期，因受到封建式身分階級制度之影響，日本的教育制度是典型的複線型，庶民人家所就讀的學校的寺子屋、私塾和武家學校的藩學、鄉學是隨著身分階級而分別設立，是無法越過階級相互融通就學的。然而，明治維新後不管上層階級或下層階級、富有家庭或貧窮人家，其子弟都被安排在同樣一個教室鄰座學習。基於士農工商的身分階級制度而形成的不平等教育制度之所以能順利廢止，取而代之的四民平等之新社會秩序之所以能迅速滲入日本各地，主要的原因是明治政府巧妙地運用了擬血緣制國家原理。具體地說，以天皇是天照大神的直系總本家、現神（あきつかみ），[76] 且日本國民之間相互擁有血緣關係爲號召，強調不管武士、農民、商人、工人等只要在天皇之下全國國民都同樣是赤子，都有享受「一視同仁」的恩澤之資格。在這個新的國家統合原理之下，複線型教育制度名正言順地改成單線型，並成爲平等主義式初等義務教育制度之基礎。而在利用與貫徹這種齊頭式平等之同時，明治政府則把有關天皇制國家思想與國體之精神等也透過學校「一視同仁」地灌輸到兒童的腦裏，以進行「同化於民族」與「同化於文明」，強固其家族國家式的國民統合。[77]

2.「國體論」與「同化」

近代日本的國家原理是架構在同一血緣關係上，利用血緣關係的同一性來打破階級，強調團結。擬血緣制國家原理與「一視同仁」的政治體制其實是一體兩面，兩者之所以會成爲「國體論」的主要論述，是因爲具有相輔相成之作用的緣故。然而，用血緣關係的有無來做爲實施平等待遇的前提和條件，這種國民統合原理雖然促進了大部分日本人的團結，但並沒有完全解決近代日本的所有政治與社會問題。因爲在江戶時期日本社會中存在了由士、農、工、商等所形成的封建社會階級，各階級的社會地位、待遇是不平等的。近代日本的政治家運用了擬血緣制國家原理——也就是把武士、農民、商人、工人等都視爲是天皇的赤子。因此不管其是什麼階級，在同樣都是天皇的赤子之理由下，每一個人都有享受「一視同仁」恩澤之資格——雖然在某一程度下消除原本建構在階級上的差別現象。然而，這種把平等待遇的前提建立在血緣關係的同質性上的做法，並沒有完全解

---

(76) 所謂「現神」（あきつかみ）中的「あきつ」的意思是「現實的」，「あきつかみ」之全意就是，在現世中展現之神明的意思，是對天皇的形容與敬稱。

(77) 鯖田豐之，〈日本的平等主義の功罪〉。

決國內不平等的問題。[78]

因爲，事實上日本的單一民族論是虛構的，雖說爲數不多但日本國家內存在著所謂的少數民族。這些包括了蝦夷等異民族，因爲被認爲血統上有異於大和民族之故，所以經常被排除在「一視同仁」的適用範圍之外，而形成了「走出（日本）民族」，「走出『一視同仁』」之現象，造成國體上的破綻、瑕疵及不平衡。爲此，近代日本對於異民族經常存有非常敏感的反應和看法，「國體論」中時常會出現討論異民族的文章，其宗旨與目的經常都是居於爲了要維持國體的平衡，彌補其破綻。前述中上田萬年把日本的國語比喻成「日本人的精神血液」與「國體的標識」，其目的也就是要維護國體的存在。同此道理，「同化」這個概念之所以會出現在日本政壇上，其實也是基於同樣的理由、動機和時代背景。

明治二十三年(1890)日本史上第一本字典《言海》，以及明治二十五年(1897)山田美妙所著作的《日本大辭書》中都沒有刊錄「同化」這個名詞。對於原本是生物學上的譯語之「同化」這兩個字，當時的民眾本來是相當陌生的。然而，明治二十年代裏，由於日本在廢除了不平等條約後發生了內地外國人雜居的問題。當時居住在日本各地的外國人，其血緣與日本人不同，其享受到的權利也不全然一樣。換言之，內地外國人雜居之事實觸發了「國體論」中最敏感、最脆弱的兩個問題——日本領土中管轄異民族和存在非「一視同仁」之政治現象。而在討論如何處理這個議題時，依附著國體問題的「同化」一詞開始頻繁地被使用，而流行於知識分子、文化人、政治家之間。例如明治二十四年（1891）日本著名的哲學家，《國體衍義》之作者井上哲次郎在討論內地雜居問題時，就曾拿出「同化」的概念來表示反對立場。井上哲次郎說：「今日之日本與昔日的日本已有不同」，「我們既然已經創造了鞏固的國體，就必須努力地徹底保護之，維持之」，「一旦允許內地雜居後，我們卻又不能把由世界各地流入國內的外國人，同化於日本國，讓他們也接受日本國的言語、宗教、風俗、習慣等」，「我國的統一一致就會被毀損」，「變成完全不同的國體」，「允許內地雜居著實是破壞日本國體之開頭」。[79]

井上哲次郎對於「同化」的思考邏輯與前述下村宏、後藤新平的想法並不相

---

(78) 鈴木正幸，《近代天皇制の支配秩序》(校倉書房，1986)，頁 86-90。

(79) 井上哲次郎，《內地雜居論　續》(東京：哲學書院，明治 22 年)，頁 492-498。

悖。亦即雙方都認爲「同化」基本上是擁有高等文明者對低度文明者所做的同質化運動。然而，與統治臺灣相反的是，井上以歐米人比日本人優秀因此無法「同化」他們爲理由，爲了避免讓日本「變成完全不同的國體」而站在反對外國人雜居於日本內地的立場。內地外國人雜居的問題和臺灣統治兩個問題看似不同，但是其出發點都是基於一個共同目標，就是要解決日本領土內居住與管轄了非大和民族和存有非「一視同仁」之政治現象時，所產生國體上的矛盾和不平衡的問題。而臺灣統治在面臨這個難題時，其方法也同樣是推出「同化」這個概念。

㈡以國體思想統治臺灣時所引起的問題

甲午戰爭後，臺灣統治就籠罩在國體論的磁場之下。在公開場合中，臺灣總督府及大部分的日本人都把臺灣人定位成天皇的赤子、臣民。明治三十年（1897）教育勅語正式頒布於新領土，成爲臺灣人道德上的最高準則。而言論界中主張以國體之精神統治臺灣者比比皆是，不勝枚舉。例如，明治三十二年二月二十二日《臺灣日日新報》的漢文欄中刊載了題爲〈國體論〉的論文，在介紹世界各國的國體都不如日本時，做了以下之結論：

> 我國體其優劣之相懸固不可同日而論唉。噫，一國猶之一家我天祖之勅祖，即祖宗之訓也。尊祖宗之訓，即子孫之責也。今臺民雖日新附，而既歸版籍，已有子孫之責，固當尊祖宗之訓。然蒙昧之徒未涉史乘，或謂我國亦與支那無異。余深惜之，乃作此說，蓋非爲賢者之道……。[80]
> (標點符號由筆者添加)

然而，就像這篇論文在批判「非爲賢者之道」時所不打自招的，在血緣上、地緣上由漢民族和多種所謂的高砂族所構成的臺灣居民，都明顯地與天照大神之子孫的大和民族無關連，歷史上兩者間也缺乏擁有共同的神話之空間。把新附民當成天皇之赤子，要求他們善盡「子孫之責」地去崇拜天皇的「國體論」，其本身就與國體的原理相互背馳。

而既然把臺灣定位在國體的政治磁場中，強調要在臺灣實行「一視同仁」之

---

(80) 〈國體論〉，《臺灣日日新報》，明治 32 年 2 月 22 日。

言論也就必然出現。明治二十九年（1896）八月二十日《臺灣新報》的記事「臺民必讀」中說明了翌三十年五月八日舉行臺灣住民國籍的選擇後，「本島土民有願爲日本之臣民，而日本政府自必推恩擴德，一視同仁與本邦」（標點符號由作者添加）。[81] 也就是對於選擇做爲日本臣民的臺灣住民，總督府保證將實行一律平等的政策。同樣主旨的宣導言論也可見於翌年民政長官水野遵的諭辭。水野遵說國籍選擇以後，總督府將施行「無論日臺之人一視同仁，保愛如子，必欲同享太平，共洽德澤」（標點符號由作者添加）的政治。[82] 然而，「六三法」之存在否定了「一視同仁」的施政宣導，證明了這些立足於「國體論」思考的欺瞞性。總之，國體與臺灣統治的矛盾和破綻，是日本政府在理念、精神上企圖用擬血緣國家制原理來包攝異民族，但在實際政治運作上又一直把臺灣當做日本的異域而排除在「一視同仁」之實施範疇外。也就是說，在國體的架構中臺灣統治顯示了其理念與現實乖離的現象。而這種相互逆行的乖離當然會破壞國體政治體制的平衡，造成了臺灣統治上的混亂。[83]

例如明治三十年（1897）九月，刊登在《六合》雜誌第 201 號的〈祖先教は能く世教の基礎たるべきか〉（祖先教能成爲世教之基礎嗎？）中，這個雜誌的創始人大西祝引用日本著名法學者穗積八束的「祖先教」原理，亦即基於國體和國民道德之觀點說道：日本在統治臺灣時如果過度強調崇拜同一祖先的建國原理時，會凸顯出以國體政治磁場包攝臺灣的矛盾。所以重視國民福利不要過分宣揚血緣關係的同質性，才是實踐「祖先教」的基本精神和態度。[84] 這篇文章刊登後馬上就引來《太陽》雜誌的創刊者高山林次郎（按：高山林次郎筆名高山樗牛，是著名的文學家）的反駁。在明治三十年雜誌《太陽》第 22 號〈我國體と新版圖〉（我國體與新版圖）中高山說：日本政府不能爲了收攬居住在臺灣這一塊蠻土上之居民的民心，而拋棄花了三千年歷史才完成的君民同祖這種貴重的思想意識，因此，他認爲解決統治臺灣和國體問題的方法是乾脆把臺灣放置在國體的政治磁場

---

(81) 〈臺民必讀〉，《臺灣新報》，明治 29 年 8 月 20 日。

(82) 《臺灣新報》，明治 30 年 2 月 22 日。

(83) 山本有造，〈日本における殖民地統治思想の展開〉，《アジア經濟》，1991 年 1 月，頁 2-20；春山明哲，〈臺灣舊慣調查と立法構想——岡松参太郎による調查と立案を中心に〉，《臺灣近現代史研究》，第 6 號（綠蔭書房，1998），頁 81-114。

(84) 大西祝，〈祖先教は能く世教の基礎たるべきか〉，《六合》，第 201 號（明治 30 年 9 月），頁 44-49。

外。[85] 明治三十九年（1906），著名的國體理論家北一輝自費出版了《國體論》一書，他露骨地說：「日清戰爭後，把支那人包含在國體內，就是日本政府自己破壞君臣一家論和忠孝一致論之開始。標榜日本民族是一個家族所膨張形成的國體論，其根本思想不得不說是虛妄的。」[86]

除了內地之外，在臺灣也出現了爲數不少有關國體與新領土統治的文章，例如明治二十九年（1896），對於所謂雲林事件中日軍大量殘殺臺灣居民之暴行，高等法院院長高野孟矩就強烈地表示這種行爲違反了「一視同仁」的統治精神，對宣揚國體之仁德政治是一大諷刺。明治三十五年（1902）三月，在《臺灣教育會雜誌》第 4 號中的〈公學校ノ修身科ニ就キテ〉（關於公學校的修身科），著者高岡武明基於國體原理反對國民教育中設立宗教科，主張利用臺灣人所敬畏之儒教來推行國民教育。[87] 同年六月在同一雜誌第 5 號，木下龍發表了〈本島に關する卑見〉（有關本島之卑見）。木下對於只藉著朗讀教育勅語就試圖把臺灣人變成日本臣民之教育方針抱著疑問，其建議臺灣總督府不要光是強調唯心論，應該正視臺灣的實際狀況而著重唯物論，並考慮設立第二個教育勅語之必要性。[88] 明治三十五年十月，在《臺灣教育會雜誌》第 8 號，大稻埕公學校校長前田孟雄在〈公學校の修身科を如何にす可きか〉（公學校的修身科應該如何）一文中，提出由於血緣關係之不同及法律上臺灣人身分之曖昧等種種理由，修身科之實施「頗爲困難，但拘於成規又無法全然廢止。所以目前只好先依照教育勅語來進行教學」。[89] 明治四十三年（1910）十月，在《臺灣教育會雜誌》第 103 號的〈國體と同化〉（國體與同化）一文中身爲臺灣總督府的財務局長中川友次郎主張，把和日本人之間沒有血緣關係的臺灣人收爲養子，在法律上、社會上也把臺灣人當做自己的子女看待，以讓臺灣人也能祭祀日本人的祖先，以維持國體。[90]

在此必須聲明的是，上述論述皆是關於擬血緣制國家原理與異民族統治之論

(85) 高山林次郎，〈我國體と新版圖〉，《太陽》，第 22 號（明治 30 年），頁 5509-5515。
(86) 北一輝，《國體論及び純正社會主義》（北一輝遺著刊行會，昭和 25 年），頁 91。
(87) 高岡武明，〈公學校ノ修身科ニ就キテ〉，《臺灣教育會雜誌》，第 4 號（明治 35 年 3 月），頁 1-20。
(88) 木下龍，〈本島に關する卑見〉，《臺灣教育會雜誌》，第 5 號（明治 35 年 6 月），頁 3-6。
(89) 前田孟雄，〈公學校の修身科を如何にす可きか〉，《臺灣教育會雜誌》，第 8 號（明治 35 年 10 月），頁 13-21。
(90) 中川友次郎，〈國體と同化〉，《臺灣教育會雜誌》，第 103 號（明治 43 年 10 月），頁 18-27。

文，除此之外，有關「六三法」與「一視同仁」之論爭爲數甚多，不過因爲有關這方面已經有較多的研究，在此不再贅言。[91] 而很明顯地，在日本發表的有關國體與新領土問題之言論都比較傾向於理論之論述，而在臺灣出現的論文因爲牽涉到實質上的統治問題，則都比較具有現實性及急迫性。然而，不管如何，這些言論都凸顯了一個問題，那就是統治臺灣與國體基本上是相互矛盾的，這些論述之存在證明了，領有臺灣後「萬古不易」的國體開始呈現了動搖的現象。

日本在建構其國體時是以大和民族做爲一個政治單位來設計、制定的。在理論上，國體的形成是借著強調日本人的純血性，並把其施政上的平等建立於純血性的前提上，而把異民族排除在外。這也就是鈴木正幸所指出的國體具有強烈的排他性。[92] 所以當日本在擴張領土或統治異民族時，本來在國內對於大多數的日本居民可以縱橫無阻，放諸各地皆準的建國理論便出現了各種矛盾，國體的聖典〈教育勅語〉中所宣揚的國體精神「可實行於中外而不悖」之說詞便明顯地產生破綻。把國體運用在團結國內民族時是可發揮極大的作用，不過在擴張海外領土時，國體反而帶來了許多限制和包袱。就如同明治四十四年（1911）刊行的日本第一本百科事典《日本百科大辭典》第一卷裏有關殖民地之項目中所記載的，「殖民地大都是文化程度低落的原住民所先住的地區，所以縱使母國勢力尚未壯大，也不能讓殖民地的原住民在一視同仁下，享受與移住者完全同一的權利或以同一制度來統轄統治」。[93] 殖民地一詞中擁有強烈反對平等化要素，其定義本身就是「一視同仁」的否定。如果再把殖民地上的住民解釋爲天皇的赤子與日本的臣民的話，其矛盾也就更加嚴重。總之，擴張海外領土，管轄異民族與日本的國體是呈相剋關係的。

然而，對於日本而言，成爲擁有海外領土的東亞帝國是千載難逢的機會。實際上日本也不可能因爲受制於國體而放棄領有臺灣的權利。因此，日本如果想在國體的束縛下替臺灣統治尋找出一條活路的話，其方法之一就是像井上哲次郎似地把「同化」拿來做爲保護國體的道具，賦與統治臺灣的合理性。亦即是透過「同

---

(91) 有關此部分之研究除前揭春山明哲、山本有造外，若林正丈等也發表過精彩的論文。

(92) 鈴木正幸，《近代天皇制の支配秩序》，頁 86-91。

(93) 《日本百科大辭典　第一卷》（東京：三省堂，明治 44 年）。

化」讓國體和統治殖民地之事能相互融合，去除因為統治臺灣時所造成國體理論上的瑕疵。更具體地說，「同化」必須擔任的任務就是㈠讓臺灣統治「走入『一視同仁』」，其前提是消除臺灣統治中殖民地之形象；㈡「走入日本民族」，亦即是用任何的說詞與邏輯把臺灣人解釋成為大和民族，掩飾其管轄異民族之事實。事實上，我們在臺灣統治上所看到的「同化」論，其大部分就是被運用來執行這些任務的。當然要達成這些任務時國語教育是不可或缺的媒介。

七、從國體的角度來看「同化」論

在此，我們把前述伊澤修二、隈本繁吉、下村宏、學友會以及後藤新平的看法來當做分析對象，用他們的「同化」論述內容，來檢證這些人提唱「同化」的眞正目的和用意。當然，這些人都是各時代主導國語「同化」政策的決策者和具有影響力之團體，其言論代表了「同化」論的主流。透過他們的「同化」論我們應該可以掌握半世紀中，國體是如何左右日本統治下臺灣的「同化」政策，而成為最重要之變項。

㈠明治期的伊澤修二、學友會和後藤新平

國語教育的創始者伊澤修二在明治二十九年（1896）國家教育社第六回定例會演說中，在詳細說明歐美的殖民地統治方式後說道：日本是基於國體的理論在統治臺灣，「並不是只要把臺灣純然當做殖民地，向本國盡幾分利益上的貢獻」而自滿，是「要把臺灣當做日本身體的一部分」來治理看待，(94) 所以必須以教育來把臺灣「日本化」，實施「一視同仁」的政策。因為伊澤本人是有名且忠實的國體信仰者，所以其所推行的「同化」是比較傾向平等化，為此伊澤與後藤新平曾有過數次的爭論和衝突。另一方面，伊澤的國語觀裏經常潛伏著上田萬年式的「同化於民族」之思考。雖然在國語國字論爭中伊澤曾與上田萬年有過想法上之爭論，但是基本上兩者的關係密切。渡臺前，伊澤曾促請上田給予奧援，支派語言學者

(94) 伊澤修二，〈國家教育社第六回定會演說〉，《伊澤修二選集》（長野市：信濃教育會，昭和 33 年），頁 593-595。

來臺以便順利推行國語教育，而上田也加以配合。領臺初期曾任職於學務部編纂課的小川尙義，即是當時上田推薦來臺的弟子之一。而擔任明治三十四年所發行的國語教科書編纂工作的大矢透則是上田的另一著名弟子。[95] 順便一提的是，曾於昭和期擔任臺北帝國大學總長的安藤正次也是上田的高徒。

明治三十一年（1898）十二月，學友會曾經向兒玉源太郎總督提出〈臺灣經營策〉，其動機和目的其實就是在反對後藤新平把臺灣治理成殖民地。爲此學友會還計畫把後藤的「暴政」向內地的高官控訴，其得理不饒人的憑據就是國體。〈臺灣經營策〉開宗明義敍述國體的淵源和歷史，並主張「所有有關本島經營的言論，行動都必須以帝國的國體爲基礎愼而行之」。而其提倡「同化」的目的之一就是希望挽救在日、臺居民雜居的狀況下，因爲人種競爭而勢將被淘汰的臺灣人，並希望把臺灣人教育成大和民族。對於以優勝劣敗、弱肉強食之原理「強壓」弱小民族，「充滿貪婪欲望」的「掠奪主義」之國際社會風潮，學友會則加以嚴厲批判，並明言以國體爲統治主軸的日本統治是不能合流於這種世界趨勢的。[96]

被學友會攻擊的後藤新平，有時也贊成「同化」政策。雖然後藤積極地推行「六三法」的延續方案，並一直試圖把臺灣定位成殖民地，且對「同化」持著悲觀，甚至反對的態度，他認爲國語教育的實施應該要適可而止。但爲了應付政敵的干涉和攻擊並安撫臺灣人，後藤在特定場合裡對「同化」不但會有不同的詮譯，有時也同樣會把「同化」拿來做爲稀釋殖民地統治色彩的道具。例如在明治三十三年（1900）三月爲了推行實學教育，後藤集合了臺灣各地的士紳，舉行了揚文會，在會中的演說中後藤說：

> 臺灣之歸我大日本帝國版圖以來，諸君與我等均係帝國之臣民，誼切兄弟，抑維 今上天皇陛下一視同仁，新附之民猶如赤子，於愛育臺民之道，無不夙夜軫念……我國之教育臺民，欲致其同化也，與夫征服他邦異種民族專期擴宏領土，持損人利己爲計者，實有霄壤之別……我之教育者與國家國體始終一貫，須叟不離再我國體冠於宇內，使世界各國欽慕不措者，固我國民自天地開闢以來，奉戴　皇統連綿萬世一系之　皇室，

---

(95) 陳培豐，〈近代日本の國體イデオロギーと臺灣の殖民地統治〉，頁 28。

(96) 學友會，〈臺灣經營論〉。

其君臣則如父子，而國家則與天壤無窮所致也，其神代之事蹟故不贅述……故附隨國體尊嚴之教育制度，亦無非格奉　皇祖皇旨遺訓以　皇室仰爲樞源。(97)

後藤新平這篇演說一反以往對「同化」之冷漠曖昧的態度，積極地表現其推展國語的意願，其熱烈的口吻甚至與其政敵伊澤修二之演說，學友會的論文極爲類似。而致使後藤新平改變對於「同化」說法的因素，就是在揚文會的演說中後藤向臺灣的士紳們大肆宣揚了日本的國體，在國體這個變數的左右之下，「一視同仁」的施政方針也就不得不被強調，「同化」教育的主張也自然地就登場了。

(二)大正、昭和期的隈本繁吉、下村宏和若槻道隆

隈本繁吉在大正期的國語教育政策制定過程中占有非常重要的地位，他的「同化」構想之基礎也一樣是架構在國體上。他在反對板垣退助的「同化會」時所寫的論文中，一面提倡「同化」，強調「一視同仁」的治臺精神，一面則否定臺灣是殖民地。在說明學習國語的重要性、「同化」和忠君愛國思想的必要性時，隈本也說道：「與萬國相比較，很明顯地我們擁有相當優越的國體。而「同化」的根本是基於這個國體之下所形成的。三千年來以皇室爲中心的我國國民雖然有異族歸化、加入，但在皇室之下大家渾然融合在一起，都變成一樣。」文中隈本繁吉把臺灣人當做是「同胞」，將來一定會成爲「忠良的臣民」，而他也認爲「在天皇一視同仁的德政下，王化所及之處，所有的人都是陛下的赤子」。(98)

當然，隈本繁吉也深信國語是讓臺灣人成爲日本人的最佳工具。在反駁板垣退助的「同化會」後不久的大正二年（1913）一月，隈本邀請了著名的國語學者芳賀矢一來臺訪問，並對全島公學校的國語教師做講習，宣揚國語教育必須立足於國體以培養臺灣人的國民性格等理念。芳賀與上田萬年同樣留學德國，同樣擔任帝國大學文科教授，曾經與井上哲次郎共同創立《日本主義》之雜誌。芳賀的思想中最具精髓的部分就是主張國語中含有日本精神，是培養日本人國民性格之

(97) 鶴見祐輔，《後藤新平　第 2 卷》（東京：後藤新平伯傳記編纂會，昭和 12 年），頁 707。
(98) 隈本繁吉，〈本島人の同化に就て〉，頁 10-14。

手段。把上田的國語思想更加發揚光大的不是別人，就是國體主義者芳賀矢一。因此芳賀的訪臺具有強烈的指標意義。[99] 而三年後的大正五年（1916），隈本在赴內地洽商制定臺灣教育令事宜時，更是曾經二次登門造訪上田萬年，希望談論有關國語教育之事。[100] 由上述種種跡象看來，無庸置疑的，隈本的國語教育構想中是存有濃厚的「同化於民族」之企圖。

一提到國體就會言及「同化」、「一視同仁」，繼而否定臺灣是殖民地的現象、在下村宏的論文中也可看到。事實上，下村在其私人秘密文獻中對於「同化」是持著與後藤新平相同的悲觀態度。然而，在提起國體的正式場合裏，他也是和後藤同樣，經常提出類似的「同化」論。在前述論文中，他花了相當多的篇幅介紹並比較臺灣和世界各地殖民地之教育政策的不同，其結論也是透過「同化」實行「一視同仁」的新領土不同於一般殖民地。而他也認爲「以同化的觀點來看，日、臺共學一定會實現。而把共學時代所學習的知識應用於畢業後的社會生活中，能幫助日、臺人民相互的溝通，讓臺灣人成爲日本民族」，在此他也把「同化」的功能發揮得淋漓盡致。[101]

昭和初期，社會主義運動、勞工運動、農民運動盛行於日本內地，對外則發生了滿洲事變，全國籠罩在不穩定的氣氛中，昭和十年日本本土展開了所謂的「國體明徵運動」，隨之，國體論的聲勢也高入雲霄。[102] 依附國體的「同化」論更是氾濫於臺日兩地的坊間。舉個例子來說，昭和十年（1935）十一月，曾經當過視學官而當時擔任學務部長的若槻道隆就公開地說道：

> 同化是否可能達成，如此之大問題不是現在這個小論文所可以談論的。然而可確定的事情是，所謂殖民政策之實行主體都是歐洲各國，基本上其政策與我國是全然不同。原因是歸於彼此之國體相異……以日本精神來看國體之觀念時，把臺灣當做殖民地根本上就是錯誤的想法。不了解日本情況的學者至今尚在使用殖民地一詞。這是違反國體，也違背天皇

(99) 陳培豐，《「同化」の同床異夢——日本統治下臺灣の國語教育史再考》（東京：三元社，2001年2月），頁157-160。

(100) 同上註，頁170、171。

(101) 下村宏，〈臺灣教育令に就て〉，頁1-8。

(102) 《日本近代教育百年史》，第一卷（東京：國立教育研究所，1974年8月），頁311。

的心意。在天皇的統治下不管居住在臺灣或是內地者，應該通通稱爲日本人……理解國語而不使用國語者、發出反對內臺人融合同化之言動者、以外國之知識來比擬我國者，皆是不能辨識我國體之特異性。(103)

以若槻之身分地位來看，其言論當然具有代表性，並反映當時國語政策的走向。而值得注意的是，此時流行於坊間之「同化」論之精神與內容更加傾向於「同化於民族」，上田萬年的國語思想更是露骨地被應用在「同化」教育政策中而成爲時代的主流。尤其是在進入所謂的皇民化運動後，各種的國語普及運動興起，有關言論中更經常出現直接引用「國語是日本人的精神血液」之現象，日本人與國語的關係更是被解釋成，「不是因爲身爲日本人所以才說日本語，是因爲使用了日本語後才成爲日本人」，後天性日本人的定義成爲臺灣統治的主流價值觀。而隨著太平洋戰爭的爆發，爲了徵調臺灣人從軍，「一視同仁」則被拿來做爲爲國犧牲的正當化工具。當然，這些政策都是在國體之名義之下展開的。

總而言之，雖然時代、立場有所不同，但是上述的這些決策者、具有影響力的團體在敍述臺灣統治或言及「同化」時，都企圖用國語教育做爲媒介，一面掩飾或稀釋臺灣統治中的殖民地形象，一面則自圓其說地把臺灣人也包攝在擬血緣制國家的原理之範圍當中。換言之，受制於近代日本國體的束縛，多數人在提倡國語「同化」教育時，都是爲了塑造一個統治形象，那就是「走向『一視同仁』」與「走向日本民族」，其目的是試圖彌補因爲統治臺灣時所造成國體上的破綻，以維持整個帝國政治體制的平衡。因此我們可以說，日本統治下臺灣的「同化」是不完全等於一般殖民地學上的所說“assimilation”，而是受制於「國體論」而產生出來的一種統治策略。

八、結論

本論文試圖用日本近代政治思想史和歐美殖民地統治政策史的兩個觀點來探討日本統治下臺灣的「同化」問題。研究取徑是先透過橫座標來勾畫出，與同時

(103) 若槻道隆，〈國語奬勵と國民精神鼓吹〉，《臺灣教育》，第 400 號 10 年 11 月，頁 11-23。

代歐美殖民地統治相較之下，臺灣的「同化」國語政策之「光明面」及特異性。繼而透過縱座標，也就是拿日本的近代政治思想史來做爲思考的根據，探討造成其特異性之原因與背景，以解析「同化」政策之原理與架構。經過這些檢證手續後，筆者的結論如下：

日本統治下臺灣的「同化」政策雖然具有以文明及文化爲中心之兩義的實質內涵，同時是一種統治的意識形態，並具有濃厚的工具性。其原因是統治者試圖用「同化」做爲道具來掩蔽其在臺灣實施不平等待遇以及管轄異民族之事實。而隨著時代的變化，被當做道具時的「同化」及具有實質內涵的「同化」都具有明顯的流動性。而如此複雜並且強烈以國語教育爲執行手段的「同化」之所以會出現，主要是因爲受到國體思想的影響或束縛。換言之，除了因應實際上統治之需要外，「同化」的內容、意識形態、實際態樣都是爲了順應國體，或是基於想要護持國體，彌補因爲統治臺灣時所造成國體上的破綻而產生的，也就是說日本政府花了高昂的經濟成本，冒著社會治安動盪的危險，甚至逆轉了世界殖民地統治潮流，改變自己傳統上統治異民族的方式而「舉國一致」地去實施的「同化」政策，這些都是爲了維持天皇制國家政治體制的平衡而形成的統治現象。

傳統上我們一直把臺灣的「同化」統治定位成——「同化」就是心理與感情的日本人化。對於這樣的「同化」，臺灣人以拒絕接受，或拿出漢民族的傳統文化來做抵抗，因而導致民族抵抗運動的發生，但卻又在皇民化運動中受到強力壓制——也就是說一談到「同化」就想起文化上的抑制與掠奪而予以全然的否定。然而，以國體這個角度來觀察「同化」政策時，這種既存的「同化」教育史觀則有重新檢討之空間和大幅修正之必要。其理由是在國體的束縛下，日本政府爲了要賦與自己一個「一視同仁」的統治形態上之印象，在某一個程度下是有必要實施包含西洋文明要素在內的國語「同化」教育。因爲在日本的近代史中，國語是吸取西洋文明的工具，具有「同化於文明」之意識形態。如果要建立一個把「無知蒙昧的民度引導向文明的境界」，也就是走向「文明之中」之形象，以釀造統治者即將「準備在臺灣實施一視同仁」的政治氣分時，在可以容忍的範圍內，設置並且維持一定程度的公學校教育對於任何一個時期的主政者都是必要的統治措施。

當然，在這樣的殖民地統治架構下，臺灣出現了達成近代化教育的契機。因爲，近代化教育的成功是必須建立在擁有近代化語言爲前提的教育基礎上，而對

於當時臺灣人而言，國語是現成而且幾乎是唯一的道具。而「一視同仁」的平等如果和文明的進步，也就是和接受「同化」教育的程度成正比時，臺灣殖民地統治中「抵抗」的定義就有重新界定的必要。因爲「抵抗」之定義假如是代表著被統治者加諸於統治者身上的政治壓力的話，臺灣人過度熱中於接受國語教育或是選擇性的吸取國語教育中「同化於文明」的要素，是統治者所最不樂見的「同化」結果，是最具脅威性的「抵抗」。因爲臺灣人在文明方面有明顯的進步卻又無法享有適當的平等待遇時，就會暴露出統治者宣揚國體中「一視同仁」精神的欺瞞性，繼而造成天皇制國家政治體制平衡的動搖。相對的如果臺灣人拒絕「同化於文明」的教育，便賦與日本政府不願實現「一視同仁」統治的藉口，讓統治者達到一方面宣揚國體精神一方面實施差別待遇的政治企圖。由於篇幅的關係無法詳細說明，國語教科書內容中兩個「同化」的比例之所以會流動，就是因爲臺灣人對於「同化於文明」一直抱著非常積極而且是選擇性的態度去接受，致使日本政府不得不去調整其政策內容所造成的結果。當然，抵抗之定義如果重新檢討時，所謂殖民地抵抗者與協力者、皇民作家與非皇民作家的判定也有重新檢視之必要。再者，臺灣人如果對於近代文明有敏銳的反應時，「同化於文明」之內涵的緊縮，其結果必然會觸發臺灣知識分子的危機感。大正期由蔡培火等人所提倡的一連串臺灣話的語言改革運動，其背後就潛伏了試圖脫離寄生式攝取西洋文明的困境，以進行自力更生式的「同化於文明」之意圖。

因此如果以「同化於文明」的觀點來觀察臺灣的殖民地統治史，我們將會發現日治時期的「同化」教育中應該擁有另外一個重要的歷史面像，那就是統治者和被統治者圍繞著近代文明這個議題產生了賦與、接受、希求、拒絕、自立、抑止的過程。換言之，在臺灣的近代史中劃下重要一頁的「同化」統治應該包含著統治者被動式的實施或賦與臺灣人近代文明，以及臺灣人主動向統治者爭取、希求近代文明之歷程。在這樣的「同化」政策過程中所激發出來的所謂臺灣人抗日之意識，也就是連繫臺灣知識分子相互之間的「共同想像」之臍帶，其內涵與要素就不可能只是漢民族五千年來的傳統文化思想，至少有極大部分是建構在臺灣人對於近代文明強烈的憧憬、渴望和追求之共同理想和歷史經驗上。(104)

(104) 陳培豐，《「同化」の同床異夢》，頁 305-309。

「同化」教育政策的重新解析和釐清，不但可以開拓許多新的研究領域，在這個充滿多種可能性的研究領域和方向上，我們或許比較容易尋找到與戰後臺灣的歷史或社會現象更可以契合的歷史空間。

引用書目

1896/08 〈臺民必讀〉，《臺灣新報》，明治 29 年 8 月 20 日。

1899/02 〈國體論〉，《臺灣日日新報》，明治 32 年 2 月 22 日。

1899/04 〈同化の方針〉，《臺灣日日新報》，明治 32 年 4 月 28 日。

1911 《日本百科大辭典　第一卷》。東京：三省堂。

1919/12 〈田總督の訓示〉，《臺灣教育》212。

1974 《日本近代教育百年史》第一卷。東京：國立教育研究所。

一木喜德郎

1922 〈皇室と國民の精神的連鎖〉，《太陽》28(8): 164-169。

下村宏

1919 〈臺灣教育令に就て〉，《臺灣時報》，大正 8 年 9 月號，頁 1-8。

上田萬年

1968 〈國語と國家と〉，《明治文學全集 44》。東京：筑摩書房。

大西祝

1897 〈祖先教は能く世教の基礎たるべきか〉，《六合》201: 44-49。

小熊英二

1994 〈差別即平等〉，《歷史學研究》662: 16-31。

1998 《「日本人」の境界——支配地域との關係》。東京：新曜社。

山本有造

1991 〈日本における殖民地統治思想の展開〉，《アジア經濟》1991(1): 2-20。

山根勇藏

1920 〈國語普及に關する施設調查〉，《臺灣教育會》213: 5-7。

中川友次郎

1910 〈國體と同化〉，《臺灣教育會雜誌》103: 18-27。

井上哲次郎

1889 《內地雜居論　續》。東京：哲學書院。

天澤不二郎

1939 《植民政策入門》。東京：巖翠堂書店。

木下龍

1902 〈本島に關する卑見〉，《臺灣教育會雜誌》5: 3-6。

北一輝

1950 《國體論及び純正社會主義》。北一輝遺著刊行會。

平井昌夫

1949 《國語國字問題の歷史》。昭森社。

平野千果子

2000 〈文明化和法國植民地主義〉（「文明化」とフランス植民地主義），《思想》2000(9): 65-87。

矢內原忠雄

1988 《帝國主義下の臺灣》。東京：岩波書店。

〈軍事的と同化的・日仏殖民地政策比較の一論〉，《國家學會雜誌》51(2): 155-191。

石井莊司

1983 《國語教育叢書 19　近代國語教育史》。東京：教育出版センター。

石田雄
1998 〈「同化」政策と創られた觀念としての「日本」〉，《思想》1998(10): 47-75；1998(11): 141-174。
尹健次
1994 《民族幻想の蹉跌》。東京：岩波書店。
伊澤修二
1958 〈國家教育社第六回定會演說〉，《伊澤修二選集》，頁 588-596。長野市：信濃教育會。
吉野秀公
1927 《臺灣教育史》。臺北：臺灣日日新報。
安田敏朗
1997 《帝國日本の言語編制》。横濱市：世織書房。
西川長夫
1993 〈國家イデオロギーとしての文明と文化〉，《思想》827: 4-33。
何義麟
1986 〈皇民化期間之學校教育〉，《臺灣風物》36(7): 47-88。
吳三連、蔡培火等
1971 《臺灣民族運動史》。臺北：自立晚報社文化出版社。
吳宏明
1981 〈殖民地教育をめぐって〉，《帝國議會と教育政策》。京都市：思文閣。
周婉窈
〈實學教育、鄉土愛與國家認同〉，《臺灣史研究》4(2): 7-53。
松本龜太郎、滝野種孝
1898 〈臺灣經營策論〉，明治 31 年 12 月 13 日，R 30-78。
長尾一三二
1956 〈帝國主義政策と殖民地・從屬國の教育〉，《近代教育史》。東京：誠文堂新光社。
長尾龍一
1982 《日本國家思想史研究》。東京：創文社。
長志珠繪
《近代日本の國語ナショナリズム》。東京：吉川弘文館，平成 10 年 11 月。
1997 〈教化と文化の間——「國語」問題と領臺初期〉，《文化交流史研究》創刊號：75-102。
前田孟雄
1902 〈公學校の修身科を如何にす可きか〉，《臺灣教育會雜誌》8: 13-21。
後藤新平
1905 〈赤十字社事業に就て〉，《後藤新平文書》24-6-8。
1914 〈最近殖民政策〉，《同志社時報》115。
後藤總一郎
1997 〈國體論の形成——その思想史的祖型——〉，《歷史公論》1997(8): 69-75。東京：雄山閣。
持地六三郎
1910 〈犧牲の精神〉，《臺灣教育會雜誌》103: 27-34。
春山明哲
1998 〈臺灣舊慣調查と立法構想——岡松參太郎による調查と立案を中心に〉，《臺灣近現代史研究》6: 81-114。東京：綠蔭書房。
若槻道隆
1927 〈國語獎勵と國民精神鼓吹〉，《臺灣教育》第 400 號 10 年 11 月，頁 13-23。

海保洋子

1975 〈近代天皇制と「異族」の「臣民」化研究ノート〉，《歷史評論》1975(9)。

高山林次郎

1897 〈我國體と新版圖〉，《太陽》22: 5509-5515。

高岡武明

1902 〈公學校ノ修身科ニ就キテ〉，《臺灣教育會雜誌》4: 1-20。

唯　漢

1927 〈駁臺日社說的謬論〉，《臺灣日日新報》，昭和 2 年 4 月 24 日。

國府種武

1931 《臺灣に於ける國語教育の展開》。第一教育社。

淺井政次郎

1899 〈普通教育に就て〉，《臺灣日日新報》，明治 32 年 2 月 2 日。

陳培豐

1995 〈近代日本の國體イデオロギーと臺灣の殖民地統治——上田萬年の國語觀を中心に〉，《中國研究月報》，頁 16-37。東京。

2000 《「同化」の同床異夢——日本統治下臺灣の國語教育史再考》。東京：三元社。

渡部宗助

1969 〈臺灣教育史の一研究〉，《日本教育學會》36(3): 222-232。

隈本繁吉

1915 〈本島人の同化に就て〉，《臺灣教育》154: 10-14。

鈴木正幸

1986 《近代天皇制の支配秩序》。校倉書房。

幣原坦

1912 《殖民地教育》。同文館。

臺南師範學校付屬國民學校

1941 《國民科國語》。臺南：臺南師範學校國民學校研究會。

臺灣教育會

1939 《臺灣教育沿革誌》。臺北：臺灣教育會。

臺灣總督府

1945 《臺灣統治概要》。臺北：臺灣總督府。

蔡培火

1936 〈臺灣に於ける國字問題〉，《教育》4(8): 69-75。

蔡錦堂

1993/07 〈日本據臺初期公學校「國語」教科書之分析〉，《中國與亞洲國家關係史學術研討會論文集》，238-289。

駒込武

1996 《殖民地帝國日本の文化統合》。東京：岩波書店。

龜井孝

1989 〈天皇制？言語學的考察〉，《中央公論》1989(8)。東京：中央公論社。

豐田國夫

1910 〈日本の言語政策〉，《國語政策の研究》。錦正社。

鯖田豐之

1969 〈日本的平等主義の功罪〉，《教育と文化》，頁 16-23。神奈川縣：神奈川縣立教育センター所報。

鶴見祐輔

1937 《後藤新平　第2卷》。東京：後藤新平伯傳記編纂會。

梶原礒辰

1910 〈臺灣の過去及將來〉，《臺灣》1: 15-18。

〈カークート氏臺灣ニ關スル覺書說明筆記　第一回〉，《後藤新平文書》7-33-3。

イ・ヨンスク

1996 《「國語」という思想》。東京：岩波書店。

エメ・セゼール(著)、砂野子幸稔(譯)

1997 《歸鄉雜記——植民地主義論》(《歸鄉ノート一植民地主義論》。東京：平凡社。

フランツ・ファノン(著)；鈴木道彥、浦野衣子(譯)

1996 《被土地咀咒者》(《地に咒われたる者》)。東京：みすず書房。

ベッゲル(著)；鈴木福一、西原茂正(譯)

1943 《列國の殖民地教育政策》。第一出版會。

Tsurumi, E. Patricia

1984 "Colonial Education in Korea and Taiwan." In Ramon H. Myer and R. Peattie, eds., The Japanese Colonial Empire, 1895-1945. Princeton University Press.

Mark R. Peattie(著)、淺野豐美(譯)

1996 《殖民地帝國50年の興亡》，《20世紀の日本4》。東京：讀賣新聞社。

Taiwan Historical Research
Vol. 7, No. 2, pp. 1-49, Dec. 2000 (Issued in June 2001)
Institute of Taiwan History, Preparatory Office
Academia Sinica

A Reanalysis of *dōka* and Educational Policy in Colonial Taiwan in the Context of Modern Japanese Political Thought

Pei-feng Chen*

ABSTRACT

This paper reexamines of concept of *dōka*, commonly rendered as "assimilation," by seeking to identify the distinguishing features of Japanese assimilation policy on Taiwan via a comparison with European and American assimilation policies and by reference to modern Japanese history. In order to dissect the principles and structure of *dōka* this article examines its relationship to modern Japanese political thought and ideas of language, in particular the concept of *kokutai* (polity) and the theory of language promoted by Ueda Mannen.

I argue that although *dōka* policy in colonial Taiwan was centered on the principles of civilization and culture it also had an intensely ideological and instrumental character. Both the instrumental and substantive aspects of *dōka* displayed a marked fluidity throughout time. Many of those who promoted assimilationist Japanese-language education used Ueda Mannen's theories about the Japanese language to create an image of rule expressed by slogans such as "Toward imperial impartiality (*isshi dōzen*)" and "Toward Japaneseness (*nihon minzoku*)." Their attempts were motivated by the need to mend a perceived rupture in the Japanese polity brought about by the colonization of Taiwan and to maintain equilibrium of the overall imperial system. This was because rule over alien peoples contradicted the fundamental principles of a common ethnic heritage and equality of status among imperial subjects that were the foundation of the Japanese polity.

Dōka as extended to Taiwan is thus not completely equivalent to ideas of assimilation as generally understood in western colonial studies. Instead, it must be seen as a strategy of rule that was a product of the need to mimic, modify, and employ on Taiwan the basic principles upon which the Japanese polity was founded.

Keywords: *dōka* (assimilation), *kokutai* (polity), *isshi dōzen* (imperial impartiality), Ueda Mannen

---

* Post-doctoral Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Preparatory Office, Academia Sinica.

《臺灣史研究》
第七卷第二期，頁 51-93
民國八十九年十二月(九十年六月出版)
中央研究院臺灣史研究所籌備處

殖民與產業改造
——日治時期東臺灣的官營漁業移民*

林玉茹**

摘　要

日治初期臺灣總督府曾經試圖在臺灣全島進行官營漁業移民，但卻失敗了。直到一九二〇年代中葉以降至一九三〇年代末葉，才陸續於東臺灣的蘇澳港、新港以及花蓮港等地進行漁業移民。

後期以東臺灣地區為主的移民事業，與東部開發以及日本過剩的漁業人口亟需尋找出路有關。隨著中日戰爭的爆發，基於戰爭資源自給自足的需要，官營漁業移民的規模越來越大，在日本本土的募集地也更廣。在總督府與地方廳當局充分配合之下，不但對移民提供極優惠的補助與訓練，而且也積極興建基礎建設，因此這次的移民事業較為成功，移民定居率相當高。

東臺灣漁業移民事業的施行，充分展現了殖民地政府企圖引進日本移民以達到東部產業改造的目的。東部漁業不但成功由沿岸漁業轉型為近海漁業、甚至發展遠洋漁業，產業結構獲得改變；而且日本移民也引進日本漁業文化和新式的漁業技術，對於東部三港的發展有相當大的影響。

關鍵詞：東臺灣、漁業移民、蘇澳港、新港、花蓮港、東臺灣漁業、殖民地政府

---

*　本文曾於 2000 年 10 月東臺灣研究會主辦的「東臺灣鄉土文化學術研討會」宣讀，感謝評論人鐘淑敏博士、主持人陳憲明教授以及與會來賓的指教。再者，兩位匿名審查人對本文相當精闢入裡的建議與指正，使這篇論文得以減少錯誤，謹此致謝。又，感謝黃富三老師、夏黎明老師、陳玉美博士、黃朝進、曾品滄、李毓中等諸位先生的指正以及成功鎮王河盛先生、吳文隊先生、吳文貴先生在口述訪談上的協助。然文中有任何問題，仍由作者負責。

**中央研究院臺灣史研究所籌備處助研究員。

一、前言

日本自明治維新之後，海外移民大爲盛行，目前有關海外移民的研究成果已是汗牛充棟。(1) 不過，相對於日本對滿洲以及領土外地區移民規模之大，殖民地臺灣的移民規模則顯得微不足道，日本學者也不太重視臺灣日本人移民之研究。日治時期臺灣何以並未成爲日本人向外移民的主要地區是值得重視的問題。不過，儘管日治時期始終未產生日本人大舉移入臺灣的現象，但是爲了對殖民地進行同化、資源開發以及國防上的目的，日本人民的移殖仍是殖民地統治政策重要的一環。另一方面，日本移民對於臺灣的區域與產業發展也產生若干影響。因此，從日治時期臺灣史的角度而言，移民研究仍有其重要意義。

日治時期日本人移民臺灣屬於領土內移民，又分成以契約約束的契約移民和自由移住的自由移民兩種。契約移民中，由官方所主導與經營者稱爲官營移民，由私人經營者稱爲私營移民。(2) 官營移民是以國家資本提供經費，由專責的行政人員推行移民事業，最能體現殖民地時期日本人移民的動機與特質，因此也成爲殖民地臺灣移民史的主要研究課題。

日治時期臺灣的日本人官營移民基本上是以農業移民爲主體，農業移民數量最多，規模也最大，因此一直是移民研究的重點。相對的，漁業、林業、礦業以及工業移民卻是較少受到注意的。其中漁業移民研究最近漸受到重視，西村一之即曾從文化人類學的角度來討論日治至戰後新港漁業移民的經濟組織與漁撈組織。(3) 其後，他又爲文進一步探討日治時期日本人漁業移民在新港（臺東縣成功鎭）近代化漁業發展過程中的角色，並指出在移入的日本漁戶中產生日本人、漢

(1) 日本移民研究之盛行，由目前有「移民研究會」組織，1994 年並出版《日本の移民研究：動向と目錄》（東京：日外アソシエーツ株式會社）一書，可見一斑。

(2) 張素玢，〈臺灣的日本農業移民（1909-1945）——以官營移民為中心〉（臺北：國立政治大學歷史研究所博士論文，1998 年 1 月），頁 1-7。

(3) 西村一之，〈臺灣東部漁民社會における集團形成に關する文化人類學研究〉，富士ゼロクス小林節太郎紀念基金小林フエローシツプ 1996 年度助成論文（東京：富士ゼロクス小林節太郎紀念基金），頁 1-33。。

人以及阿美族人以「同住寄居人」共同居住、同艘船進行捕魚的漁業經營模式，[4]而對於日治末期日本漁業移民技術文化的傳承有不少的釐清。

透過西村一之的研究，雖然能看到日治時期新港漁業移民的部分特色，但是由於他較重視田野的訪查，而疏於文獻材料的整理，因此研究成果受到限制。大體而言，日本人漁業移民事業的研究至今仍不足，[5]不但無法掌握整個漁業移民事業實態與意義，也產生若干誤解。例如，過去刻板印象往往以昭和七年（1932）的新港官營漁業移民爲首次的漁業移民。事實上，明治四十一年起至四十四年（1908-1911），臺灣總督府即已經選擇全臺五廳六港進行第一次的官營漁業移民，而這項移民措施甚至早於明治四十二年（1909）正式展開的官營農業移民。不過，初期官營漁業移民最後卻歸於失敗，漁民不是病故，即棄地返鄉。[6]雖然如此，大正十五年（1926）以降，殖民地政府仍陸續在蘇澳港、新港以及花蓮港進行較前期更大規模的漁業移民。這次的官營移民成效顯著，而且與築港事業以及近代化水產會社的成立，皆是日治時期東臺灣水產業獲得突破性發展的主要因素。[7]因此，後期東臺灣漁業移民事業的研究也顯得更加重要。

然而，在經過前期官營漁業移民失敗的結果之後，大正十五年（1926）日本殖民地政府爲何會再度嘗試在東部施行官營漁業移民措施？特別是後期所進行的漁業移民，爲何集中於東臺灣？殖民地政府究竟採取了何種措施，使得後期移民事業成效較著？移民政策的成功對於東臺灣地區的發展又有何影響？上述這些問題都是本文試圖討論的重心。進而言之，本文是從殖民主義與產業發展的殖民經濟角度，以後期移民事業爲主要研究對象，從政策面分析日治時期東臺灣官營漁業移民事業的展開過程與成效。至於，有關移民本身的生活型態問題，則有待他

---

(4) 西村一之，〈臺灣東部港鎮形成小史——近海漁業的開展以及日本漁業移民的角色〉，《臺灣漁業史學術研討會論文》(1999)，頁 1-9。

(5) 過去針對臺灣漁業移民的研究成果並不多，除西村一之外，又清盛吉也曾稍微描述花蓮港沖繩漁業移民的聚落，他們主要是自由移民，參見又吉盛清著、魏廷朝譯，《日本殖民下的臺灣與沖繩》（臺北：前衛，1997）；而水田憲志也指出沖繩人在蘇澳港與花蓮港均形成漁民村。〈沖繩縣から臺灣への移住——第 2 次世界大戰前における八重山郡出身者を中心として〉，《地理學の諸相——實證の地平》（東京：關西大學文學部地理學教室，1998），頁 389。事實上，日本學者主要以南洋的日本人漁業移民為研究重心，例如片岡千賀之、後藤乾一等。

(6) 佐佐木武治，《臺灣の水產》（臺北：臺灣水產會，昭和 10 年 9 月），頁 107。

(7) 林玉茹，〈戰時經濟體制下臺灣東部水產業的統制整合——東臺灣水產會社的成立〉，《臺灣史研究》6: 1 (2000 年 9 月)。

文探討。

以下首先分析臺灣總督府進行官營漁業移民的背景與原因，其次描述移民模式與變遷，最後討論官營移民的成效與影響。

二、官營漁業移民的背景與原因

日本在德川幕府時期施行鎖國政策，禁止人民向外遷移，直到幕末慶應二年(1866)才解除鎖國令。一八六八年明治政府成立，首先對夏威夷進行第一批「官約移民」，稱爲「元年移民」，[(8)] 正式揭開了日本近代對外移民的序幕。明治二十七年(1894)日本政府爲了解決國內人口過剩所引起的經濟與社會問題，進一步制訂「移民保護規則」，將移民列爲國策。[(9)] 一八九五年，臺灣割讓予日本之後，日本一躍成爲亞洲第一個殖民帝國。做爲殖民地的臺灣乃成爲日本人移民的新天地。

一九〇五年日俄戰爭之後，日本的對外擴張使歐美國家產生戒心，形成排日運動，因此日本對美國、加拿大以及澳洲等地區的移民受到限制，移民方向乃轉向臺灣、朝鮮等殖民地以及東南亞地區。[(10)] 明治四十一年(1908)臺灣總督府對臺灣所進行的官營漁業移民即在這種移民趨勢的時代背景下展開。而當時以官營漁業移民方式進行移民的原因如下。

首先，對於臺灣總督府而言，日本人移殖臺灣，是帝國主義下殖民地政府的重要政策之一。此一政策也隱含著重要的目的。移民有助於確保殖民地統治，有利於日本人向熱帶地區發展，而且可以調節母國過剩的人口，在國防與同化政策上也有其必要性。[(11)] 因此，在這種積極的目的之下，甚至於不惜透過國家力量進行官營移民，以便確實執行移民政策，樹立模範的移民方式。[(12)]

其次，臺灣屬於經濟殖民地，殖民地政府的經營方針著眼於「資本主義的殖

(8) 若槻泰雄、鈴木讓二，《海外移住政策史論》(東京：福村出版株式會社，1975)，頁 53-54。

(9) 張素玢，〈臺灣的日本農業移民(1909-1945)〉，頁 2-3。

(10) 同上註，頁 2-4、5。

(11) 臺灣總督府殖產局，《臺灣總督府官營移民事業報告書》(大正 8 年)，頁 16-20。

(12) 同上註，頁 21。

民政策」，[13] 因此開發島嶼的豐富資源成爲殖民地的重要使命。明治二十八年日本領有臺灣之初，福澤諭吉感受到日本人口過剩之壓力，即極力鼓吹「移民殖產論」政策。他認爲熱帶地區有殖產開發的雄厚潛力，但是熱帶地區的「蠻民」卻沒有能力開發熱帶富源，因此需要引入文明人來開發熱帶地區。[14] 殖民地政府對臺灣的產業開發政策即反映這種「臺灣比日本落後」的認知。

第三，臺灣四面環海，沿海漁場遍佈，漁業資源豐富，日本又是水產業發達的國家，因此殖民地水產業的開發乃成爲重要政策之一。[15] 然而，領臺當時，臺灣本島的水產業主要以養殖業爲主，[16] 由於漁業技術落後，漁獲量不多，領臺以後日本人逐漸增加，卻苦於漁獲供應不足。因此，殖民地的官營移民乃首先考量漁業移民，[17] 以期改良與發展殖民地漁業。[18]

明治四十一年至四十四年，官營漁業移民即在期待改良殖民地沿岸漁業的目的下進行，不過由於移民水土不服、漁場不熟、港口設備差以及風災船難不斷等原因，乃告失敗。[19] 明治四十年代官營漁業移民的失利，或許是導致日治時期殖民地臺灣未產生大規模日本漁業移民的原因之一。此後，臺灣總督府的官營移民政策一直以東部的農業移民爲重心，官營漁業移民計畫則暫時中止。

直至大正十五年（1926）在臺灣總督府殖產局主導之下，首先於蘇澳港進行官營漁業移民。昭和七年（1932）與十三年（1938）又陸續在新港與花蓮港實施移民事業。很明顯的，在中斷了近二十年之後，一九二〇年中葉以降在臺灣再度實施的官營移民政策不再以西部港口爲主要試驗地，而是以東臺灣爲基地，因此本期官營移民事實上與東部資源開發論有較大的關連。至於移民之所以願意配合移入臺灣則可以由「推拉理論」來說明。

---

(13) 臺灣總督府殖產局，《臺灣總督府官營移民事業報告書》（大正 8 年），頁 16-17。
(14) 吳密察，〈福澤諭吉的臺灣論〉，《臺灣近代史研究》（臺北：稻鄉出版社，1990），頁 86-89。
(15) 大藏省管理局，《日本人の海外活動に關する歷史的調查》（東京：大藏省管理局，昭和 22 年），第十七冊，頁 95。
(16) 臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣の水產》（臺北：山科商店印刷部，昭和 5 年 9 月），頁 86-87。
(17) 與儀喜宣，〈臺灣の漁業移民に就て〉，《臺灣時報》11: 7（昭和 11 年 7 月），頁 11。
(18) 大藏省管理局，《日本人の海外活動に關する歷史的調查》第一冊，頁 363。
(19) 臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣の水產》（昭和 5 年），頁 87；佐佐木武治，《臺灣の水產》，頁 107。

㈠築港與東部產業開發

日治時期臺灣東部基本上是指臺東廳與花蓮港廳，不過就漁業的發展而言，由於臺北州的蘇澳港與東部各港的漁場和漁民互動關係很密切，在殖民政府政策規劃中，往往也被視爲東部發展的一部份。因此，本文所指的臺灣東部實際上包括蘇澳港。

相對於臺灣西部，東部的開發毋寧是較爲遲緩的。領臺初期，臺灣總督府爲了治安與鞏固政權，治臺的重心主要在西部，至於東部則首重「理番事業」，因此東部開發初期是委諸賀田組、鹽水港製糖株式會社等私人企業。[20] 直到大正三年（1914）以後，「理蕃」（理番）成效漸著，原住民出草與反抗頻率減少，總督府才漸有餘力重視東部開發問題。[21]

然而，對於東部開發而言，除了理番問題之外，位置的孤立與交通不便更是妨礙東部產業發展的重要原因。因此，興築港灣成爲東部臺灣開發的首要條件。[22] 大正十年（1921）興建蘇澳港即是在此一前提下進行。另一方面，興築蘇澳港是爲了振興東部漁業的發展。[23] 臺灣東部海岸受到黑潮主流通過的影響，旗魚、鮪魚、鰹魚、飛魚、鯊魚、鰆魚等暖流性魚類資源相當豐富，卻由於一直沒有容納動力漁船停泊的漁港，導致東部漁業無法進一步發展。因此，臺灣總督府決定選擇靠近漁場、位置又優越的南方澳濕地興築作爲東部沿岸唯一動力漁港，而進行蘇澳港兩年築港計畫。[24]

大正十二年（1923）六月，蘇澳港完工。築港之後，的確促使蘇澳本地的漁業呈現未有的盛況，加上同年日本漁民引進其本土盛行的鏢漁業（突棒漁業）之

---

(20) 阿部熊男，〈花蓮港廳下產業開發上の諸問題〉，《臺灣時報》10: 9（昭和 10 年 9 月），頁 58-59；西村高兄，〈東部臺灣の開發に就て〉，《臺灣地方行政》10: 3（昭和 12 年 10 月），頁 8。

(21) 西村高兄，〈東部臺灣の開發に就て〉，頁 12。

(22) 白勢交通局總長，〈花蓮港築港に就て〉，《東臺灣研究叢書》，15 號，78 編（昭和 7 年），成文本 307 號。

(23) 臺北州役所，《臺北州管內概況及事務概要》11（成文本 203 號，昭和 12 年），頁 278；《臺灣日日新報》，昭和 4 年 6 月 1 日，4 版。

(24) 佐佐木武治，〈蘇澳の漁港と移住漁民の近況〉，《臺灣水產雜誌》，183 號（昭和 6 年 3 月），頁 11；副島伊三，〈蘇澳を根據とする漁業〉，《臺灣水產雜誌》，226 號（昭和 9 年 1 月），頁 44；臺北州役所，《臺北州要覽》（成文本 204 號，昭和 4 年），頁 134-135。

後，更使得該港每逢漁季極爲繁盛。[25] 但是，實際在蘇澳港定居的漁民並不多，僅在秋冬至春天的旗魚、鮪魚季節，才有從日本或基隆的漁民來此捕魚，非漁季時期蘇澳港只是一個避難港，並未達成最初的築港目的——開發東部漁業的使命。[26]

臺灣總督府檢討蘇澳港漁業不振的原因，主要是陸地設施不完備和漁民不願意定居。特別是日本本土漁民與夏季從事鰹漁業的漁夫，都是季節性往返於臺灣與日本之間的漁民，定居意願並不高。[27] 臺灣總督府與臺北州爲了不放棄花費鉅費修築完成的蘇澳港這種「有望的漁業地」，造成國家的損失，遂決定大正十五年進行日本人漁業移民計畫。[28] 讓日本漁業移民來利用蘇澳漁港，促進該港的繁榮。[29]

在計畫進行漁業移民的同時，臺灣總督府也更積極籌畫東部開發，自大正十五年至昭和三年（1926-1928）進行東部殖產綜合調查，即「東部開發計畫調查」。這個調查的主要目的是促進殖民地族群之融合、增加日本人移民定居以及開拓東部臺灣資源。而調查結果，東部海陸交通建設被視爲首要急務。[30] 另一方面，東部漁場的優越條件也特別受到注意，甚至論者有東部開發以漁業爲最適切的說法。[31]

昭和二年（1927），東部開發論聲浪日益升高，翌年川村竹治總督巡視新港，以該港位置優越，爲了水產業增產與東部開發之必要，確定築港。[32] 昭和七年新港竣工，爲了以新港爲中心發展漁業，乃比照蘇澳港模式，臺灣總督府決定自昭和七年（1932）以降進行五年漁業移民獎勵事業。[33] 顯然，新港的官營移民也是隨著新港築港完成與振興東部漁業的目的而展開。

新港築港的同時，昭和六年花蓮港也開始進行八年築港計畫。花蓮港由於非

---

(25) 《臺灣日日新報》，大正 14 年 2 月 6 日，4 版。
(26) 蘇澳水產株式會社，《蘇澳漁港》（臺北：作者印行，昭和 10 年 10 月），頁 10。
(27) 臺北州役所，《臺北州要覽》，頁 135。
(28) 〈蘇澳移民の募集〉，《臺灣水產雜誌》，125 號，頁 55。
(29) 臺北州役所，《臺北州要覽》，頁 135。
(30) 西村高兄，〈東部臺灣の開發に就て〉，頁 8-9。
(31) 〈漁業地としての東部沿海〉，《臺灣の運送發達史》，頁 203。
(32) 臺灣總督府交通局高雄築港出張所，《新港漁港》（臺北：臺灣日日新報社，昭和 7 年 9 月），頁 2。
(33) 臺東廳役所，《臺東廳管內概況及事務概要》（臺東：作者印行，昭和 10 年，成文本 313 號），頁 43。

自然港灣，築港工程更加艱鉅，工程費也是東部三港中最多，高達七百餘萬元。昭和十四年（1939）第一期築港工程竣工之後，儘管正值戰時，爲了進行東部臺灣工業化計畫，自昭和十五年（1940）起臺灣總督府仍試圖進行長達十年的築港工程，擴張港內面積三倍，提升港口承載噸數。[34] 臺灣總督府不惜耗費鉅款興築花蓮港，乃與督府對花蓮港寄予更大的期望有關。

在議建花蓮港之初，花蓮港即被賦予東部產業交通開發之重要地位。[35] 築港後期，正值中日戰爭爆發之際，在面臨戰爭資源自給的需求之下，原先以「農業本位」的殖民地產業開發政策一轉爲「工業化與農業調整」政策，花蓮港也變成東部資源開發和東部工業化基地。[36] 隨著戰爭的發展，東臺灣開發更加受到重視，昭和十三年臺灣軍司令官古莊幹郎即明白宣稱：東部臺灣的眞正使命是開發豐富的天然資源，以便向日本或海外輸出。[37] 因此，興築中的花蓮港被設計爲漁港、商港以及工業港等多元功能港口，甚至被認爲是「東臺灣的唯一活路」，一旦築港完成即可以造成東部經濟的飛躍成長。[38] 而以水產業發展而言，伴隨著港口的完成，動力漁船得以順利碇泊，加上漁船、漁具的改良，不但花蓮港廳水產業面目一新，花蓮港也成爲東部漁業根據地。[39]

或許正因爲戰時花蓮港重要性節節升高，有別於蘇澳和新港築港完成才移民的模式，昭和十一年起花蓮港尚進行築港的同時，「東部開發調查委員會」已經著手計畫自昭和十二年起進行日本人的漁業移民，[40] 而且這次移民規模更大，移入人數也更多。換言之，受到戰時資源開發的影響，花蓮港逐漸被殖民地政府視爲東部開發基地，因此此時官營漁業移民事業的展開，更受到戰爭時期東部資源開發的影響。

---

(34) 《臺灣日日新報》，昭和 13 年 9 月 30 日，2 版。

(35) 〈米崙灣の築港問題〉，《臺灣水產雜誌》，132 號（昭和 2 年 1 月），頁 55。

(36) 高原逸人，〈開港與東臺灣產業の躍進〉，《臺灣時報》14: 10（昭和 14 年 10 月），頁 191-192。

(37) 《臺灣日日新報》，昭和 13 年 4 月 21 日，5 版。

(38) 中越生，〈東臺灣を往く〉，《臺灣地方行政》3: 11（昭和 11 年），頁 58。

(39) 花蓮港廳，《花蓮港廳管內概況及事務概要》，十三（成文本 316 號，昭和 13 年），頁 38；竹本伊一郎，《臺灣經濟叢書》八（臺北：臺灣經濟研究會，昭和 15 年 5 月），頁 185；石渡達夫，〈花蓮港築港の完成と東部產業の將來〉，《臺灣地方行政》10: 5（昭和 14 年 10 月），頁 4-10。

(40) 《臺灣日日新報》，昭和 11 年 1 月 25 日，4 版。

(二)移民的推拉理論

大正十五年以降，官營漁業移民政策的進行，除了國家基於東臺灣水產業的振興以及戰時國策的影響而試圖引進日本移民之外，另外也可以由推拉理論的角度來分析移民政策成立的因素。

首先，從來自日本的推力而言，日本人口過剩問題始終未獲舒緩。(41) 日本漁業則因大正中葉漁業動力化快速發展的結果，漁業資源逐漸枯竭，而「不勝疲弊」。(42) 昭和三年（1928）八月拓殖局長成毛基雄至沖繩與八重山視察，即指出：

> 八重山、沖繩，昨今異常疲弊，政府雖爲講究各種救濟辦法，亦無效果，畢竟將窮民移出於外，使得生活之途，最爲緊要。而本島爲彼等之移住地，最屬適切。由地理觀之，亦屬常然。(43)

成毛基雄局長的談話，充分顯現產業不振促使日本漁民不得不往外求取生路。

不過，移民願意選擇來臺，也基於臺灣當局優厚的獎勵與補助措施。臺灣總督府長期在東部進行官營農業移民的嘗試錯誤中，已逐漸發展出一套移民經驗，因此對於移入條件、移民選定及移入獎勵與訓練，都盡量改善，(44) 因而更能吸引移民的移入。(45) 自大正十五年進行官營移民以來，臺灣總督府雖然在蘇澳、新港以及花蓮港三港的移民模式不盡相同，但在共同設施、個人獎勵補助以及港口基礎工程建設上是很優厚的。

---

(41) 如大正十五年七月，臺北州技師宮上龜七至日本進行移民募集時即報告，高知縣持續有人口過剩問題，因此第一年的募集也以高知縣作為首要募集地。見〈移民募集に出發〉，《臺灣水產雜誌》，127 號（大正 15 年 8 月），頁 39。昭和 7 年新港計畫進行移民時，和歌山縣也因為漁業不振，先至新港進行調查，而確定新港優於日本漁港之後，決定移送漁民。（《臺灣日日新報》，昭和 7 年 5 月 26 日）結果，新港的第一批移民也以和歌山人為主。

(42) 陳憲明，〈日本串木野之鮪釣漁業發展〉，《地理研究報告》32（2000 年 5 月），頁 5；《臺灣日日新報》，昭和 2 年 10 月 5 日，4 版。

(43) 《臺灣日日新報》，昭和 3 年 8 月 3 日，4 版。

(44) 有關移民問題的討論相當多，昭和十五年花蓮港廳長高原逸人所撰《東部臺灣開發論》（南方產業文化研究所，昭和 15 年 10 月，頁 79-86）是相當中肯的討論。

(45) 昭和二年（1927）十月，臺北州宮上龜七技師到日本縣廳募集移民時，即有「為獎勵方法太優，故希望者極多」的說法。見《臺灣日日新報》，昭和 2 年 10 月 5 日，4 版。

除了總督府優厚的獎勵辦法之外，由於東臺灣漁場的性質與日本相近，又是處女漁場，無日本繁雜的漁業規定，尚有發展的前途，因此也吸引移民移入。(46) 事實上，東臺灣的蘇澳、新港、馬武窟、花蓮港米崙等地區自領臺初期已有自由移民進入定居。(47) 大正十二年日本本土鏢旗魚捕漁法漸被淘汰，漁場荒廢，習慣該漁法的大分縣與愛媛縣漁民也改至蘇澳和基隆港捕魚，並引入鏢旗魚、鮪延繩等新漁法，加上基隆地區發現珊瑚漁場，使得每年漁季均有不少日本本土漁船到東部捕魚。(48) 這種季節性的「東部出漁」也促使沿海移民熟悉東臺灣的漁場，而更能響應總督府官營移民的號召，甚至新港與花蓮港築港完工之前，已有日本漁民先行賣屋移住該地。(49)

總之，日治時期對臺灣所進行的官營漁業移民，前期明顯地是爲了解決日本國內的人口問題，鞏固殖民地統治以及改良臺灣沿岸漁業。後期移民計畫以東臺灣爲重心，則與東部築港和資源開發有密切關係。大正十五年蘇澳港進行官營漁業移民，即由於臺灣總督府爲了發展東部漁業，花費鉅資興築蘇澳港，但因定居者不多，該港產生非旗魚季的「荒港」現象，未能達到東部漁業開發的使命，乃試圖引入日本移民，改善現況。不過，隨著中日戰爭的爆發與戰局的發展，殖民地政府對於臺灣資源的收奪更加迫切，東部漁業移民也更具有國防經濟的意義。(50)

三、移民模式與變遷

日治時期臺灣總督府曾經先後在臺進行兩次的官營漁業移民獎勵事業，而後期在東臺灣的移民事實上受到前期移民經驗的影響，本文以下說明這兩次移民事業由計畫到實施的過程與變遷。

(46) 《臺灣日日新報》，昭和 12 年 1 月 6 日，8 版。

(47) 臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣水產要覽》（臺北：小塚本印刷工場，昭和 15 年 3 月），頁 12。

(48) 吉越義秀，〈臺灣水產史(二)〉，《臺灣水產雜誌》，294 號（昭和 14 年 9 月），頁 4-5；臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣の水產》，頁 5-6；《臺灣日日新報》，大正 13 年 8 月 12 日，4 版。

(49) 《臺灣日日新報》，昭和 4 年 8 月 9 日，4 版；《臺灣時報》14: 10（昭和 14 年 10 月），頁 16-17。

(50) 高原逸人，《東部臺灣開發論》，頁 80-81。

(一)前期官營漁業移民

明治四十一年至四十四年（1908-11），臺灣總督府所進行的日本人漁業移民獎勵事業，在經費方面主要由總督府水產課補助地方廳，再由各廳自行招徠移民，[51] 總督府對整個移民事業的進行和參與也較少。此次移民事業的詳細過程，目前並無太多資料可資參考，不過經由部分官方記載與議論的爬梳，仍可以略窺一斑。

由表一可見，明治四十一年（1908）至四十四年（1911），殖民地政府陸續於許厝港、東港、公司寮、鹿港、蘇澳港以及蟳廣澳等六個港口進行官營漁業移民事業。然而，施行時間主要是明治四十一年至四十三年。至明治四十四年（1911），除了東港之外，大部分移民事業事實上已經終止。移民事業的展開也不是六個港口同步實施。明治四十一年，首先選擇北部桃園廳的許厝港和南部阿緱廳的東港做爲局部移民試驗地，翌年才於全島的北、中、南、東部各選擇一至兩個港口進行移民。然而，至四十三年（1910）苗栗廳公司寮與臺中廳鹿港的移民事業卻已停止，而僅剩許厝港、東港以及蘇澳港仍有移民繼續移入。本年度由於東港成績良好，又於恆春的蟳廣澳設根據地，招徠廣島移民移住。[52] 只是好景不常，明治四十四年，除了東港移民之外，其他五港移民均歸於失敗，移民不是病死，即是回日本，或是另轉他行。

明治四十年代官營漁業移民的募集地，主要來自日本的山口、高知、長崎以及廣島等四縣，其中以山口縣高達 32 人最多，高知 14 人居次，廣島則無資料。由此可見，前期的官營移民主要來自日本九州、四國以及本州南邊的中國，顯然移民募集地乃選擇較近臺灣的日本西南邊沿海各縣。（見圖一）再以臺灣移住地來看，東港移民最多，有 23 人；次爲蘇澳，有 14 人，鹿港則僅有 4 人。東港是此次移民事業成績最好的地區，移民從事鯊魚釣漁業頗爲成功，但是後續狀況則不得而知。一般而言，臺灣總督府評估前期移民事業的成績，認爲是失敗的，明治四十四年以後也不再提供移民任何補助。

---

(51) 臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣水產要覽》，頁 113-114。
(52) 臺灣總督府，《臺灣總督府事務成績提要》，二三（明治 43 年，成文本 192 號），頁 312。

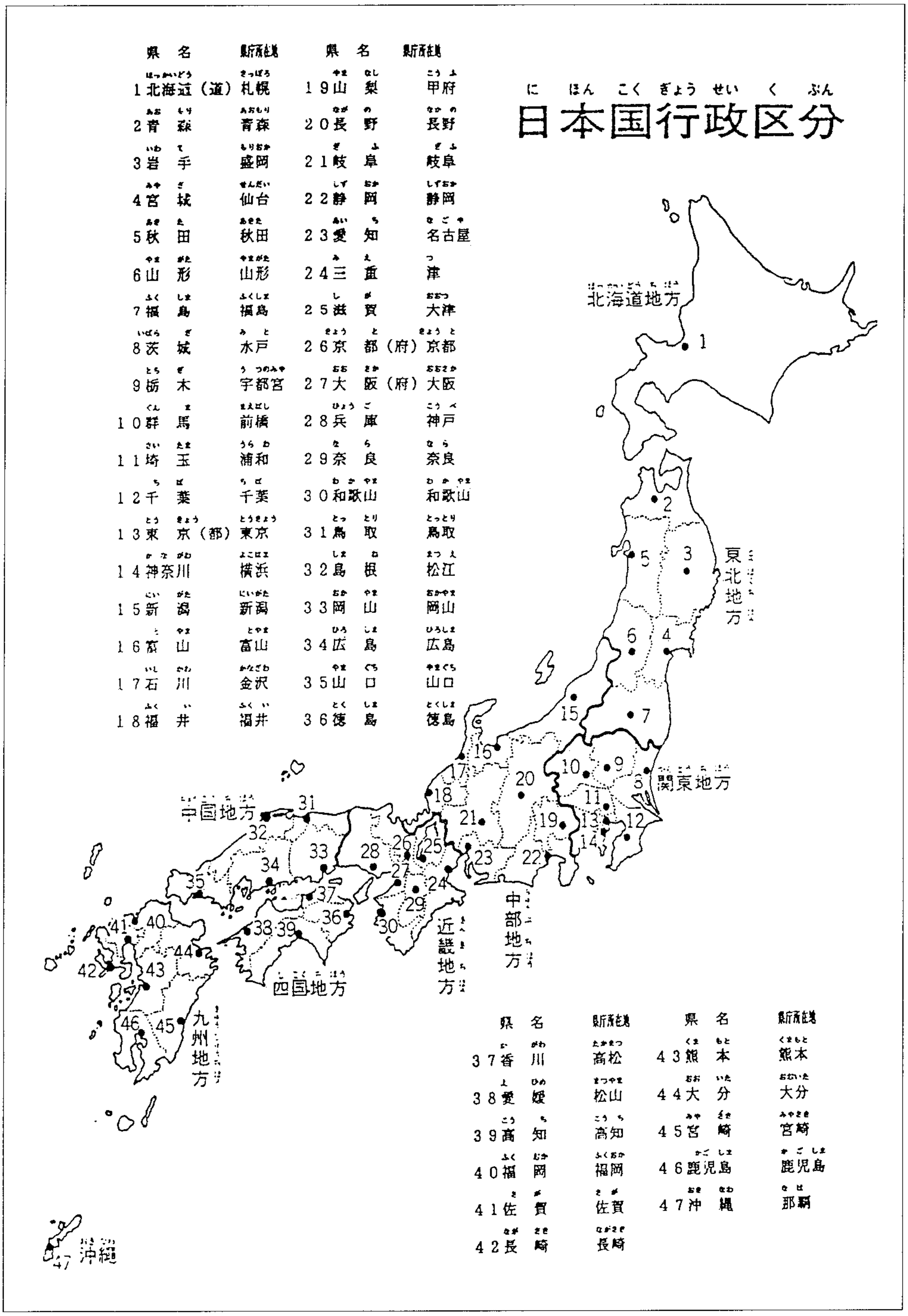
表一　初期官營漁業移民

地點	明治 41 年(1908)	明治 42 年(1909)	明治 43 年(1910)	明治 44 年(1911)
桃園廳 許厝港	自長崎招致移民 3 名、漁船一隻，進行沿海鯛繩漁業。總督府水產補助經費 420 元。	42 年 4 月自長崎移入農漁兼行的漁業者 4 名。	前年移住 3 戶，後剩 1 戶，又補充成 3 戶，後因漁船出入不便，無法出漁的時候居多，移民歸還或是轉他業。	
阿緱廳 東港蟳廣澳	招致山口縣漁夫 8 名、漁船二隻，從事鯊魚漁業，成績頗好，有家族移住，永續計畫補助 2,006 元。	42 年 11 月由山口縣移入 15 名，從事鯊魚漁業，成績良好。	補助 1,000 元。 成績比桃園廳、宜蘭廳好。 本年度又於蟳廣澳設根據地，招致廣島移民。	補助 1,600 元。 蟳廣澳因八月風害，漁船飄失，廣島移民漸次歸鄉。東港移民則定居增加，成績良好。
苗栗廳 公司寮港		42 年 5 月自山口縣移入 5 名，尚未見效果。		
臺中廳 鹿港		42 年中旬自山口縣移入 4 名。		
宜蘭廳 蘇澳港		42 年 8 月，招致高知縣移民一名，從事沿岸漁業試驗，因成績良好，11 月再移入 7 名。	補助 1,250 元。 渡臺時期恰爲雨季，移民罹腳氣病，最初往住者剩三人，再補充成 9 人，因罹病不絕，一人死亡，遂各自回鄉，僅剩 2 人。釣魚之外，從事網漁業。	

資料來源：《臺灣總督府事務成績提要》，20 號，成文本 192 號（明治 41 年），頁 445；22 號（明治 42 年），頁 404；23 號（明治 43 年），頁 312；25 號（明治 44 年），頁 279-280。

總括前期移民政策的實施情形，以移民人數而言，如果不計入廣島移民，前期至少由日本移入移民 53 名，以從事無動力船的沿岸漁業爲主。不過，長崎移民的身分是兼行漁業與農業者，這似乎意味著在初期籌畫中，移民可以兼營農漁業，以確保生活無虞。總督府獎勵設施則包括渡航費、漁船和漁具購買費以及補助漁業資金等。(53) 與後期周全的政策相比，此時殖民地政府對於移民事業仍處於試驗階段，築港與陸地準備措施並未展開，因此移民事業終歸失敗。而後期移民政策

(53) 臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣水產要覽》，頁 114。



圖一　日本本土行政區劃圖

資料來源：施雅軒，〈花蓮平原於中央政策措施下的區域變遷：從清政府到國民政府 1875-1995〉（臺北：臺大地理所碩士論文，1995），頁 65。

也在前車之鑑下，有了更多的調整。

㈡後期官營漁業移民

自明治四十四年移民事業終止以後，直至大正十五年臺灣總督府才又再度進行官營漁業移民事業。後期移民，並非三個港口同時進行移民，而是先由先前有漁業移民經驗的蘇澳港進行，再逐漸擴展到新港和花蓮港。三個港口的移民模式展現了後期移民事業的發展過程。

1.蘇澳港嘗試錯誤的移民模式

前期官營漁業移民的失敗使得大正十五年再度進行官營移民時，不得不檢討其原因。前期移民的失敗，主要是：風土病、漁民對於漁場不熟、生活費超乎預算、家族移民少以及陸上設施不足。另外，根據殖產局水產課技師與儀喜宣的觀察，日本移民以殖民者心態來臺灣，有強烈的優越感，而在動力船尚未發展時期，移民只能進行與臺灣本地人相同的無動力船沿岸漁業，技術無所差別，終歸於失敗。因此，必須改推動能維護殖民者「體面」的機械動力船近海漁業，提高他們的收入，才能讓移民樂意定居。(54)

後期蘇澳港的官營移民計畫，即以克服上述問題爲前提。首先，臺灣總督府鑑於東部海岸因缺乏灣澳堆礁，沿岸漁業資源並不豐富，但是沿海地區受黑潮暖流影響，處處是好漁場，因此興築蘇澳港以發展動力漁船的近海漁業。(55) 另一方面，臺灣東部漁業原以竹筏或木船等無動力船的沿岸漁業爲主，動力漁船近海漁業的引入正可以顯現日本人優越的技術，吸引日本漁民的移住。其次，基於前車之鑑，蘇澳港對移民的資格也有嚴格的限制，要求必須能使用動力漁船、有暖流性漁業經驗、有家庭以及具備兩個月生活費的資金。(56)

移民事業主要由臺北州水產課負責規劃與經營。大正十五年（1926）一月至二月初擬計畫時，原先預定自太平洋沿岸的宮崎、鹿兒島、高知以及愛媛各縣募集移民，來臺自由經營漁業。第一年預計移住二十戶，第二年爲十戶，預算經費

---

(54) 與儀喜宣，〈臺灣の漁業移民に就て〉，頁 11-12。

(55) 大藏省管理局，《日本人の海外活動に關する歷史的調查》，第一冊，頁 363。

(56) 臺北州役所，《臺北州要覽》，五（成文本 204 號，昭和 4 年），頁 135-136。

七萬元中則由總督府補助三萬元。[57] 不過，六月決定先選擇漁業型態與臺灣相同的高知縣作爲第一回移民募集地。七月，臺北州水產試驗所技師宮上龜七到高知縣募集移民二十戶，八十九人，移民於同年十一月十五日移入。[58] （見表二）

表二　蘇澳港官營漁業移民的移入戶數與設施

時間/計畫	預定募集地	招募人數		募集方式	移民獎勵設施		經費	其他輔助設施	資料來源
		預定戶數	實際戶數		個人設施	共同設施			
大正15年	大正15年高知，16年愛媛，17年宮崎；鹿兒島。	初預定大正15年自高知移入20戶 大正16年10月5日預定移住30戶，150名。	移民11月15日到，高知20戶。	7.21由臺北州宮上龜七技師募集。	一家族男女五名，補助約2500元，給予住宅，建設家屋50戶、貸與漁船10隻（鰹船60馬力1，延繩船20馬力4、鏢漁船20馬力5）、魚具、貸與漁業資金、旅費。	貯水庫、重油槽、給水設備、魚市場、鰹節工廠、浴場、船曳揚場、設置移民事務指導所。	八萬元；15年度預算8萬元，內3萬元由總督府補助。自大正15年至16年經費65406元。	1927年舉行移民鰹節及罐頭製造講習會、1938年11月設立蘇澳漁業移民組合。	A，1927.9.1.四、1927.10.5.四、1938.11.29.二；B，125號，頁55、127號，頁39、120號，頁46、121號，頁48、131號，頁36、183號，頁12、226號，頁50；C，昭和15年，115
昭和2年			愛媛18戶、高知6戶、長崎4戶、大分1戶，其後愛媛3戶異動，再以愛媛2戶、鹿兒島1戶補充。						B，183號，頁12-13
昭和4年起預定三年計畫，一說昭和3年四年計畫(B)		預定自高知招募10戶，87名，訂11月3日出發，11月15日自高知移入。	後因前兩回移民狀態不樂觀，計畫未施行。						A，1930.10.31.四、1930.12.1；《蘇澳漁港》，10

資料來源：A 表示《臺灣日日新報》、B 表示《臺灣水產雜誌》、C 為臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣水產要覽》。

昭和二年進行第二回移民，共移入二十九戶。此次自愛媛縣移入十八戶，高知縣六戶、長崎縣四戶、大分縣一戶。後來愛媛縣三戶因家計問題取消來臺，由同縣補充二戶，另一戶則自鹿兒島移入，全部移民共四十九戶。[59] 蘇澳港移民顯

(57) 〈蘇澳漁港の漁民〉，《臺灣水產雜誌》，120 號（大正 15 年 1 月），頁 46；121 號（大正 15 年 2 月），頁 48。

(58) 《臺灣水產雜誌》，125 號（大正 15 年 6 月），頁 55；127 號（大正 15 年 8 月），頁 39。

(59) 佐佐木武治，〈蘇澳の漁港と移住漁民の近況〉，頁 12-13。

然仍主要向九州與四國等地募集，其中以高知和愛媛移民最多。但是，有別於前期，這些移民均是來自與東臺灣相同面向太平洋的廳縣，習慣於從事暖流性漁業。

總督府與臺北州對於蘇澳移民也進行較爲周全的獎勵與輔導設施。移民獎勵設施，分成個人設施與共同設施兩種。(60) 由表二可見，個人設施除了前期有的漁船、漁具、渡航旅費以及漁業資金貸款或補助之外，並以半額補助五十戶家屋建築費。共同設施則包括貯水、重油槽、魚市場等港口周邊設備，漁獲加工的鰹魚工場，有關移民生活必須的共同浴場以及移民指導所。此外，臺北州對於定居移民也舉行各種輔導與訓練，如「鰹節」（即柴魚加工）與罐頭製造講習會等。

與前期政策相較，臺灣總督府與地方廳當局扮演較積極的角色，因此蘇澳港移民模式不但提供較爲完善的陸上設備，而且重視移民的輔導與訓練。但是，誠如前述，蘇澳移民事業的進行畢竟是在避免該港成爲荒港、造成國家損失的目的下倉促決定，總督府與地方廳當局的漁業移民經驗有限，而必須從嘗試錯誤的學習中解決移民所遭遇的各項問題。

蘇澳港移民事業原先預定以四年招致一百戶移民爲目標，不過由於大正十五年至昭和二年前兩回移民狀態不太穩定，面臨種種困難，特別是移民共有船隻問題、夏季枯魚期以及官方貸款負擔沈重等。因此終止昭和三年（1928）原訂的移民招攬計畫，而決定努力充實現有定居移民事業的內容。(61)

2.新港單身移民試驗模式

昭和七年新港築港完成，仿造蘇澳港移民方式，進行日本人的官營移民。新港移民模式基本上參考了蘇澳港移民所發生的問題，進行修正。根據昭和十一年（1936）殖產局水產課技師與儀喜宣的觀察，新港移民計畫至少與蘇澳港模式有下列四點不同。(62)

(1)蘇澳港移民事業由臺北州經營，再由國庫補助經費；新港則由總督府殖產局經理，實施方案大部分委任臺東廳。

(2)蘇澳港採取直接的家族移民模式，新港則是首次採取單身試驗移民，俟一年期滿，移民適應並有永住打算之後，第二年再進行家族永住移民。亦即單身試

(60) 臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣水產要覽》，頁 115。

(61) 蘇澳水產株式會社，《蘇澳漁港》，頁 10。

(62) 與儀喜宣，〈臺灣の漁業移民に就て〉，頁 13-14。

驗移民可以免費使用官有設備，以便進行一年現地漁業試驗。從業一年後，移民自行判斷是否適合家族移民，經過官方許可之後，即可進行家族移民。

(3)蘇澳港模式中，總督府對於家族移民的獎勵方式採取漁船、家屋等建設費由移民在第四年至第五年以降以十年無息分期繳還貸款。但是由於蘇澳移民初期適應不良，又要負擔貸款，虧損累累，生活困苦。其次，移民數戶共同擁有船隻，事實上並不易執行，大部分的移民仍自籌資金以擁有各自的船隻。有鑑於此，新港模式採取補助金方式，亦即對於永住家族給與家屋、漁船與漁具建造費以及醫療費等一定數額的補助費，由移民自行運用。

(4)總督府認爲蘇澳港移民模式因未考慮家族移民副業，而產生「婦女、小孩賦閒白吃（徒食)」問題，加上移民夏季枯魚期漁獲量不多，生計極爲困難，新港乃改以免費租借移民副食栽培地或補助土地開墾費，以增加家庭收入。

由此可見，新港官營移民是根據蘇澳的移民經驗，進行諸多的改革，首度採用「試驗移民」方式。這種措施可以加強單身移民的責任感，也較爲謹愼和周全。而透過家族移民的確認，可以選擇優良漁民，增加移民計畫的成功率。[63] 另一方面，更加注意移民定居後生活適應問題，而給與適當的輔導或補助。

昭和七年（1932）七月，臺灣總督府即在周全的構思之下，正式發布三年的新港移民事業計畫。[64] 翌年第一批移民正式移入，至昭和十年（1935）之間，每年大概固定移入單身試驗移民九名，最多至十四名，第二年再確定移入九戶家族移民。(見表三）由於移民實驗成效不差，三年計畫乃延長爲五年，[65] 至昭和十二年（1937）五年計畫完成，共移入家族四十五戶，一六五人，其中男九十二人、女七十三人。[66] 昭和十三年第一期計畫最後一批家族移民九戶移入之後，臺東廳與總督府爲了促進漁業發展，決定再增加移民五十五戶，成爲一百戶，並預定於十三年和十四年（1938-1939）兩年間完成募集。[67] 不過，第二期移民不再採用單

(63) 佐佐木武治，〈蘇澳の漁港と移住漁民の近況〉，頁 108。

(64) 〈新港漁港の移民收容概要〉，《臺灣水產雜誌》，201 號（昭和 7 年 7 月 15 日），頁 17。

(65) 昭和八年五月《臺灣水產雜誌》，217 號，又記載預定四年移植三十六戶。(頁 6）似乎由三年至確定為五年計畫，是隨著移民成績好壞而產生的漸變過程。

(66) 臺東廳庶務課，《臺東廳管內概況及事務概要》，八（臺東：臺東廳，昭和 12 年，成文本 313 號），頁 42-43。

(67) 《臺灣日日新報》，昭和 13 年 1 月 16 日，5 版。

表三　新港官營漁業移民的移入戶數與設施

時間/計畫	預定募集地	招募人(戶)數		募集方式	移民獎勵設施		經費	其他輔助設施	資料來源
		預定人(戶)數	實際移入人(戶)數		個人設施	共同設施			
自昭和7年三年間試驗，後改爲五年計畫	沖繩、鹿兒島、大分、宮崎、愛媛、高知、和歌山、三重、靜岡、神奈川、千葉、熊本、長崎、福岡、山口。	募集單身渡航九戶，分乘五噸級漁船三隻，一艘三人。	昭和8年5月移入和歌山4名，千葉6名，共10名，昭和9年3月成永住家族移民9戶，和歌山5戶、千葉4戶。	由總督府殖產局經理，派水產課金村技手至日本招募。	漁船三（動力漁船12馬力）、漁具三（曳繩三十組、瀨繩二十鉢、一本釣五組、鰆流網二十反）、昭和9年對永住移民一戶補助家屋建設費670元，宅地150坪、漁船和漁具建造費800元以及醫療費15元，共1485元旅費、飲料水設施。	共同宿舍三；共同漁具倉庫一；貯冰庫一；共同處理廠一；共同浴場一；共同水井；船曳揚場一；暴風警報設施、試驗船、移民指導所及專任指導員之設置、共有耕地；昭和9年建造共同運輸船，搬運移民的漁獲物。	由總督府補助地方廳經費，在總督府勸業費補助及移民補助費中提出18271元。實際經費15859元。自1932-1938年經費共179926元。	由臺東廳支出經費。建設重油槽、船渠、製冰工廠，設置魚市場、上水道。	A，1932.6.23.八；B，200號，4、201號，16、217號，5-6、223號，47、233號，35；臺東廳產業要覽，昭和8年，頁67、9年，頁74、10年，頁96；H，昭和10年，頁43；G，12；E，頁116
昭和9年		預定招致單身移民十戶，千葉3名、和歌山4名、鹿兒島3名。	昭和9年9月，和歌山3名、千葉6名。一說9年度移14名（H） 和歌山3戶、千葉6戶。 昭和10年3月爲家族移民9戶。						A，1934.8.4.一；臺東廳產業要覽，昭和9年，頁75；B，233號，32；G，12
昭和10年		選定和歌山3名、高知2名、長崎4名，共9名單身試驗移民。	單身移民9名 9戶家族移民 德島1戶、沖繩1戶、熊本4戶、和歌山3戶。						臺東廳產業要覽，昭和10年，頁82；H，昭和11年，頁43；G，12
昭和11年		新募集第四回單身移民9名。	和歌山6名、熊本縣3名 大分2戶，和歌山2戶，沖繩2戶，德島1戶。			昭和11年臺東廳決定給與家族移民水田三分，使其飯食自給。			A，1936.5.7，四；B，263號，28；G，12
昭和12年			招致單身移民12名 神奈川1戶，熊本2戶，和歌山8戶。			爲移民副業，指導鰹魚加工法，並分與土地。			A，1937.1.6.八、H，昭和12年，頁42；G，12
昭和13年起第二期計畫		預定昭和13、14兩年招致55戶，成百戶。	昭和13年招致25戶，成70戶。	菅宮水產技手至日本招募。					A，1938.1.16.五；F，昭和13年，頁616
昭和14年	靑森、山形、宮城、千葉、神奈川、和歌山、三重、愛媛、高知、大分。	7.29至日本募集25戶。		水產課金村技師與菅宮技手至日本募集。					A，1939.7.29.二

資料來源：A表示《臺灣日日新報》、B表示《臺灣水產雜誌》、C為大園市藏，《臺灣始政四十年史》、D為《臺灣地方行政》、E為臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣水產要覽》、F為《臺灣總督府事務成績提要》、G為臺灣總督府殖產局，《臺灣漁業移民移住案內》、H為《臺東廳管內概況及概要》。

身試驗移民方式，直接移入家族移民。昭和十三年首先招致二十五戶，移民戶數達七十戶；昭和十四年則與花蓮港同時進行移民募集，[68] 但是移民似乎選擇花蓮港爲移入地，因此新港不再增添移民，官營漁業移民移入的重心乃轉至花蓮港。

新港的移民募集條件與蘇澳大同小異，不過特別要求移民必須有動力漁船經驗，而且家族中有一人必須有經營農業的經驗。[69] 招募前，允許原先已經在新港活動的和歌山與沖繩漁民參加應募。[70] 移民的募集方式也與蘇澳不同，蘇澳模式是由臺北州水產課技手至日本宣傳募集，新港則改由臺灣總督府殖產局水產課技手負責，顯然臺灣總督府更加重視新港移民事業，參與程度更深。移民的募集地範圍則較蘇澳大得多，第一期募集地以盛行暖流性漁業的太平洋沿海各縣爲主，北至本州千葉南至沖繩，包括沖繩、九州、四國以及本州等十五縣。昭和十四年第二期募集地則再擴大範圍北至本州東北的青森、山形以及宮城。不過，除了昭和十三年第二期移民本籍不確定之外，實際移入移民以移入戶數多寡依序是和歌山、千葉、熊本、沖繩、德島、大分、神奈川等縣，其中和歌山與千葉移民最多。(見表四）新港實際移入移民顯然有別以九州與四國移民爲多的蘇澳模式，而以本州爲主。

在移民獎勵設施配置方面，比較表二與表三，新港有更優厚的獎助與周全的設備。新港除了蘇澳港原有的個人設施與共同設施之外，總督府與臺東廳當局不但如前所述施行補助金方案，也增設更多的生活配備，如設置暴風警報器、水井等，甚至補助移民醫療費。另一方面，隨著移民漁業活動的需要，更積極地設立共同運輸船、指導管理試驗所、設置水產試驗場以及水產試驗船。[71] 昭和八年首次招攬移民時，即同時設置移民指導所（原址現爲臺東縣水產試驗所），由臺東廳常駐指導管理人一名，執行更實際的監督與輔導任務。[72] 昭和十四年（1939）臺東廳當局爲了振興漁業、協助漁民因應夏枯問題以及擴張新漁場等需要，又設立

---

(68) 《臺灣日日新報》，昭和 14 年 9 月 15 日，2 版。

(69) 《臺灣水產雜誌》，263 號（昭和 12 年 2 月 2 日），頁 28。

(70) 《臺灣日日新報》，昭和 7 年 6 月 23 日，8 版。

(71) 副島伊三，〈蘇澳を根據とする漁業〉，頁 50。

(72) 蘇澳港雖然也曾設置移民指導所，卻早在昭和八年（1933）關閉。臺東廳，《臺東廳要覽》，二（昭和 10 年，成文本 312 號），頁 96。

表四　昭和十三年以前新港的移民戶數與本籍

本籍	戶數	男	女	計	說　　明
和歌山	21	37	29	66	昭和8年5戶，9年3戶，10年3戶，11年2戶，12年8戶
千葉	10	20	18	38	昭和8年4戶，9年6戶
熊本	6	9	17	26	昭和10年4戶，12年2戶
沖繩	3	6	4	10	昭和10年1戶，11年2戶
德島	2	2	2	4	昭和10年1戶，11年1戶
大分	2	4	2	6	
神奈川	1	1	1	2	
合計	45	79	73	152	

資料來源：臺灣總督府殖產局，《臺灣漁業移民移住案內》（臺北：作者發行，昭和14年7月），頁12。

水產試驗場，並配置三十噸、六千馬力的試驗船進行試驗。(73)

總之，新港移民事業充分吸取蘇澳港移民模式的經驗，由蘇澳嘗試錯誤再修正的模式轉爲更周全的「單身移民試驗模式」。不論是計畫或執行均更考慮到現實的問題與需要，臺灣總督府參與程度更高，而與地方廳共同扮演更積極的協助和輔導角色。另一方面，配合備戰時局的發展，爲了順利達成移民改造產業的目標，新港移民事業實施時間更長，移民規模與募集範圍均較蘇澳港更大，規劃也更加完善。然而，昭和十三年花蓮港築港完成之後，在中日戰爭氣氛之下的準戰階段，官營移民模式又呈現另一番的樣態。

3.花蓮港家族移民試驗模式

昭和十一年（1936）一月，花蓮港築港尚未完成之際，地方廳當局基於花蓮港爲該廳唯一的漁港與漁獲集散地，有進行日本人移民的迫切性，因此決定先行委託「東部開發調查委員會」做成移民具體規劃案。初期腹案是自昭和十二年度起實施五年計畫，每年招致移民從事漁業，年產漁獲數額預計達五十萬元。(74) 三

(73) 《臺灣日日新報》，昭和14年4月26日，5版。

(74) 《臺灣日日新報》，昭和11年1月25日，4版。

月，開始進行移民適合居住地的調查，確定移民戶數以一百戶爲目標，並預定昭和十二年度先建造漁業試驗船，選定住宅地和菜園地。[75] 至昭和十二年三月，臺灣總督府與花蓮港廳確定自昭和十四年起以五年時間招募一百戶日本人漁業移民，同時並決定移民村住宅地與旱作地位置。[76]

由此可見，有別於先前實施的蘇澳港與新港移民模式，在昭和十四年十月花蓮港築港完成之前，總督府與廳當局已決定先進行移民事業的規劃與建設，顯見臺灣總督府在經歷蘇澳港與新港移民試驗之後，漁業移民的經驗更爲豐富而得以進行事前更加周全的規劃，另一方面也體現了在戰時增產國策之下對於花蓮港移民的重視與期望。

不過，初期計畫是依實際需要不斷進行修正的，而且與實際施行之間仍然有落差。昭和十三年夏天築港工程近乎完成之際，在時局緊迫之下，縮短原先五年實施構想，改爲自昭和十三年起至十六年的四年移民計畫，每年預定招致二十五戶，同時以花蓮港後面一萬坪的官有原野地做爲漁業移民預定地。[77] 同年十月，正式發佈花蓮港官營漁業移民招募訊息。[78]

在花蓮港正式移民招募公告中，明白地呈現花蓮港移民模式與新港主要有下列三點不同。首先，就應募者而言，特別強調移民必須身體健康而無太多負債；又不再進行單身移民，而是直接進行家族試驗移民，如有特別原因則給予一年的考慮時間。其次，在共同設施方面，增加雨天作業場與漁具染製場。第三，募集地範圍更擴大至整個日本太平洋沿岸各縣，南至沖繩，北至本州東北的岩手，共二十二縣。(見表五)

募集地更多、更廣以及直接採用家族移民方式，都顯現殖民地政府全面性移植日本移民至花蓮港的迫切性與企圖，也反映此時臺灣總督府對於花蓮港做爲東部開發重地的重視與期待。

昭和十三年十一月，經過臺灣總督府殖產局水產課技手平塚均至日本宣傳募集之後，確定招募移民二十四戶，同時並著手建設移民住宅，準備漁船、漁具、

---

(75) 〈花蓮港築港と漁業移民計畫〉，《臺灣水產雜誌》，252 號（昭和 11 年 3 月），頁 33-34。

(76) 《臺灣日日新報》，昭和 12 年 3 月 31 日，8 版。

(77) 《臺灣日日新報》，昭和 13 年 5 月 13 日，7 版；6 月 30 日，2 版。

(78) 正式公告首見於《臺灣日日新報》，昭和 13 年 10 月 31 日，2 版；同年十二月又見於《臺灣水產雜誌》285 號，頁 46-48。

表五　花蓮港官營漁業移民的移入戶數與設施

時間/計畫	預定募集地	招募人數		募集方式	移民獎勵設施		經費	其他輔助設施或準備	資料來源
		預定人數	實際人數		個人設施	共同設施			
昭和11年確立自昭和13年五年計畫，預定招致百戶	原計畫熊本、高知、和歌山、宮城正式公告：岩手、宮城、福島、茨城、千葉、神奈川、靜岡、愛知、三重、岡山、山口、愛媛、高知、德島、大分、宮崎、福岡、佐賀、長崎、熊本、鹿兒島、沖繩。	昭和14年招致24戶。	移民昭和14年12月8日移入。	由總督府水產課平塚技手至日本募集。	原預定每一戶補助1,250元，後家屋建築費與漁船、漁具建造補助費一戶2,000元；以5戶爲單位；補助15馬力發動機建造費；旅費補助、飲料水設施費、一戶宅地100坪、耕地。	昭和13年完成漁業共同宿舍、漁具倉庫、網染場、作業場、水井、浴場、飲水設備等共同設施免費使用。設置移民指導所、移民住宅、魚市場、設定共有耕地。	預估23萬元，第一年8萬，其後每年5萬，昭和13年預算97,000元，經費不足額由東臺灣水產會社融資。	昭和11年進行移民適地調查，12年建造漁業試驗船，選定住宅及菜園適地。	A，1939.7.4.二、1936.1.25.四、1938.1.31.二、1938.5.13.七、1938.10.31.二；F，昭和13年，頁617；B，252號，33-4；E，頁117；戶口寄留簿
昭和14年	青森、山形、宮城、千葉、神奈川、和歌山、三重、愛媛、高知、大分。	7.29至日本募集24戶。	大分、高知、鹿兒島三組24戶。	水產課金村技師與菅宮技手至日本募集。			支出補助預算44,950元。		A，1939.7.29.二；F，昭和15年，頁616
昭和15年			靜岡、大分、沖繩四組26戶。					支出補助額48,760元。	F，昭和15年，頁616
昭和16年			高知、沖繩三組24戶。					支出補助額64780元。	F，昭和16年，頁546

說明：資料來源代號同表三。

倉庫等共同設施。(79) 此後，在移民正式移入之前，均先進行移民事業基礎工程建設，以便移民一至可以立即投入生產活動，安心從事漁業。換言之，在移民尚未移入之前，官方不但已經進行各種移民事業的調查，而且移民從事漁業的準備工程已經大體完成，與蘇澳港、新港移民模式相比，移民事業預先工作更加徹底與嚴密是花蓮港移民計劃的一大特色。

(79) 《臺灣日日新報》，昭和 13 年 11 月 8 日，5 版。

在總督府與花蓮港廳的密切配合下，移民事業頗爲順利，由表五可見，昭和十四年至昭和十六年之間，順利移入移民十組七十六戶。昭和十七年（1942）原計再移入二十六戶，成一百戶，但是鑑於戰爭情勢逐漸不利，決定終止募集，而全力充實已設立的移民事業內容。(80)

花蓮港移民的本籍主要來自高知、大分、鹿兒島、沖繩以及靜岡等縣。除了靜岡位於本州之外，實際募集地主要還是來自沖繩、九州以及四國，顯然殖民地政府一直企圖擴張移民募集地範圍至日本全境的目的根本無法達成。整體而言，除了新港之外，日治末期東臺灣的官營漁業移民，主要還是來自與臺灣距離較近、關係較密切的沖繩、九州以及四國等地域。

在經費運用方面，新港的經費來自臺灣總督府以勸業補助費與移民補助費全額補助廳地方費；花蓮港則由總督府逐年補助，不足部分再由昭和十四年成立的東臺灣水產會社給予融資。（見表五）這種現象似乎意味著隨著戰爭情勢的發展，國家財政緊縮，花蓮港的官營移民事業無法再完全依賴國家資本，而轉由日系大資本爲主的區域整合會社來支持與協助，(81) 因此花蓮港移民雖然最配合國策的要求，但是「官廳依存」（依賴官廳）色彩卻略低於蘇澳港與新港。

此外，移入花蓮港的移民原先以五戶至八、九戶爲一單位，駕乘十五馬力的動力漁船從事近海漁業。(82) 昭和十四年（1939），在南進基地化的國策之需要下，新港與花蓮港的移民募集改爲以五十噸級大型漁船從事遠洋漁業的漁業移民爲主，(83) 以便發展南進的遠洋漁業。

總之，花蓮港官營漁業移民事業進行時，適值日本發動中日戰爭，隨著臺灣南進基地化與工業化的發展，對於日本移民的移入更加殷切。花蓮港移民事業因國防經濟價值更大，因此不但事前準備工程與計畫最爲周全，移民模式也由新港的單身移民試驗模式改爲家族移民試驗模式，移民規模更大，移民戶數也最多。甚至基於南進政策，原來以東部漁場近海漁業爲主的移民漁業發展策略，也逐漸

---

(80) 臺灣總督府，《臺灣總督府事務成績提要》（成文本 192 號，昭和 17 年），頁 537；臺灣總督府，《臺灣統治概要》（東京：原書房，原刊昭和 20 年，昭和 48 年覆刻），頁 329。

(81) 有關東臺灣水產株式會社的成立與經營，參見林玉茹，〈戰時經濟體制下臺灣東部水產業的統制整合〉。

(82) 《臺灣日日新報》，昭和 13 年 1 月 31 日，2 版；臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣水產要覽》，頁 118。

(83) 《臺灣日日新報》，昭和 14 年 7 月 29 日，2 版；9 月 15 日，2 版。

轉為向南洋漁場發展的遠洋漁業。不過，在國家財政逐漸吃緊下，花蓮港移民的官廳依賴色彩也較低，而必須越來越依賴民間企業的融資與協助。

四、移民成果與影響

誠如前述，日治時期官營漁業移民事業分成前、後兩期，前期歸於失敗，後期則成效較著，而且對於區域性漁業的發展也產生很大的影響。以下從移民事業的成果與影響兩個方面來說明。不過，由於花蓮港移民施行較晚，有關移民成績的資料也較少，因此以下大部分的討論主要以蘇澳港和新港為中心。

㈠移民事業的成效

日治時期東臺灣漁業移民的成效，可以從移民定居率、漁業活動型態的調整與轉變以及經濟水準三方面來觀察。

1.高定居率

相對於前期官營漁業移民事業幾無移民定居下來，後期移民事業成效如何，第一個可以評估的莫過於是移民定居率。移民定居率越高，表示移民成效越高。

後期官營移民事業中，蘇澳港大正十五年與昭和二年兩個年度共移入四十九戶，新港六個年度共移入七十戶，花蓮港三個年度則共移入七十四戶。亦即，後期東臺灣的官營漁業移民自大正十五年至昭和十六年（1926-1941）十五年之間共移入一九三戶。其中，花蓮港移民與新港戶數並無變動，但因無詳細資料，暫時略而不論。

由表六可見，蘇澳港移民戶數自昭和二年至昭和十年，一直維持戶數四十九戶，人口大概一九八人至二〇四人之間，變化不大。平均一戶人口大約四人左右，家庭規模並不大。昭和十四年（1939），由於死亡、遷移他地謀生或是另謀他職等因素的影響，減少九戶，其中三戶戶主死亡，家人返回日本，其他六戶則脫離移住漁民身份。[84] 雖然僅剩四十戶，但是由於移民的自然增加，總人口數並未減少，而是增加十人左右，因此移民家戶的平均人數也增為 5.3 人，平均家戶規模變大。除了家族人口之外，有十九戶即將近一半的移民家庭中有一至二位漁業的從

---

(84) 佐佐木武治，〈蘇澳漁業移民の現狀〉，《臺灣水產雜誌》，295 號（昭和 14 年 10 月），頁 20。

表六　蘇澳港移民戶口數之變化

時間	戶數	男	女	合計	平均一戶人口數
昭和 2 年	49			198	4.04
昭和 5 年	49	112	91	203	4.14
昭和 6 年	49	111	91	202	4.14
昭和 10 年	49	107	97	204	4.16
昭和 14 年	40			210	5.25

資料來源：臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣水產要覽》（昭和 15 年），頁 119；佐佐木武治，〈蘇澳の漁港と移住漁民の近況〉，《臺灣水產雜誌》183 號（昭和 6 年 3 月），頁 11；〈蘇澳漁業移住者の經濟狀態に就て〉，《臺灣水產雜誌》188 號，頁 18；〈蘇澳漁業移民の現狀〉，《臺灣水產雜誌》295 號，頁 20-21；《蘇澳漁港》，頁 10；《臺北州の水產》（昭和 10 年），頁 53。

屬者（如雇用的漁夫），[85] 因此每戶移民家庭內的居住人口事實上更多。整體而言，雖然觀察的時間不完整而且不長，但是很明顯的蘇澳港移民的定居率不低，達到八成。

至於，昭和十二年以前新港移民戶口數的變化，可以由表七來說明。顯然，隨著每年度新單身移民的移入和家族永住移民的確定，移民的戶數不斷增加，但是由於沒有確切資料說明昭和十三年以後移民戶數的變動，因此無法討論其定居率。不過，新港與花蓮港的移民成效比蘇澳港好，移民定居率應該更高。

2.移民漁業活動的調整與改良

移民的漁業活動和變遷，反映他們來臺實際從事漁業之後如何調整與成功適應的過程。由於漁場的差異，以下分別說明蘇澳港與新港移民的漁業種類及其變遷。

(1)蘇澳港

蘇澳港移民的漁業種類，依漁期的不同，主要有五種類型，分別是鰹漁業、旗魚鮪魚鏢漁業、旗魚鮪魚延繩漁業、小型船曳繩或鯖魚延繩漁業以及夏季流網漁業等。[86]（見表八）

---

(85) 佐佐木武治，〈蘇澳漁業移民の現狀〉，頁 20-22。

(86) 鏢漁法是指以魚鏢鏢魚，延繩漁法則是在海上垂懸數十海浬的長繩，下結許多支繩與釣鉤釣魚。曳繩漁法是將數條曳繩曳行於水中，用以釣獲鰹魚、鮪魚等迴游性魚類。限於篇幅，茲不一一說明，以下各種捕魚方式的詳細說明，請參見李燦然、許君復，〈臺灣之近海漁業〉，臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣漁業之研究》第一冊（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣研究叢刊第 112 種，1974），頁 67-124。

表七　新港移民戶口數之變化

招致年度	單身試驗移民數(名)	家族移民戶數	家族移民定居人口數			說　　明
			男	女	計	
昭和 8 年	10	9	17	12	29	單身移民中一人因病去除
昭和 9 年	14	9	11	8	19	單身移民中 5 人因病去除
昭和 10 年	9	9	12	14	26	
昭和 11 年	9	9				
昭和 12 年	9	9				
時間	移民總戶數		男	女	計	
昭和 8 年	9		9			
昭和 9 年	18		26	12	38	
昭和 10 年	27		—	—	—	
昭和 11 年	36		83	63	146	
昭和 12 年	45		92	73	165	

資料來源：《臺東廳產業要覽》昭和 9 年，頁 75；昭和 10 年，頁 82；臺東廳庶務課，《臺東廳管內概況及事務概要》八，昭和 12 年，頁 42-43。

表八　昭和 6 年蘇澳港漁業移民的漁業種類

捕魚方式	漁期	漁場	從業船
鏢旗魚	10 月-4 月	蘇澳、新港、？	愛媛 8、長崎 2、高知 1
惣田鰹曳縄	7 月-10 月	蘇澳沿海	高知 16
鰆曳縄	11 月-3 月	同上	長崎 1
鯖延縄	1 月-4 月	同上	愛媛 2
飛魚流網	5 月-6 月	同上	愛媛 2
鰮旋網	6 月-9 月	同上	愛媛 1

資料來源：佐佐木武治，〈蘇澳の漁港と移住漁民の近況〉，《臺灣水產雜誌》，183 號（昭和 6 年 4 月），頁 16。

蘇澳港每至冬季爲旗魚鮪魚季，當地原先盛行延繩或是曳繩（引繩）漁法，大正十二年（1923）大分縣人引入鏢漁法後，由於該漁法無需魚餌，而是直接以魚叉鏢魚，因此逐漸盛行於蘇澳。(87) 大正十五年高知縣移民初來之際，並未採用該漁法，而是一方面以向臺北州承租來的鰹魚船共同經營鰹魚業，另一方面則從事旗魚延繩漁業。但由於不熟漁場，成績並不理想，特別是鰹魚業景氣不佳，讓移民損失慘重。(88) 直至昭和二年（1927），高知移民將作業範圍擴張至鄰近的與那國島之後，漁獲始漸有起色。(89)

昭和二年愛媛移民移入，他們擅長鏢旗魚漁業。鏢旗魚是以二十至二十五馬力的動力船追逐魚群，不過由於其船體小、速度慢，不利於追逐旗魚，因此移民逐漸更新爲四、五十馬力，昭和八年（1933）甚至建造九十馬力的漁船，(90) 漁船有大型化傾向。除了愛媛移民外，長崎、大分縣移民也從事鏢旗魚業，但同時兼行曳繩和延繩漁業。

東臺灣地區由於缺乏沿岸魚礁，夏天少有「磯附」魚群，因此每年自五月至十月的非旗魚鮪魚季節稱爲枯魚期。(91) 爲了克服這個問題，愛媛移民首先以五馬力的小型漁船從事鰆魚沿岸曳繩漁業，或是以八馬力漁船到與那國從事惣田鰹漁業，或是每逢夏季即回到日本，從事農業，昭和九年則逐漸改至基隆港捕魚。(92) 擅長釣魚的高知移民則主要以小型船進行鰹魚、鰆魚曳繩以及鯖魚延繩漁業。(93) 另外，愛媛人嘗試經營鰮旋網與飛魚流網業，高知人採取惣田鰹小敷網，臺北州也引進沖繩式的鮪延繩漁法來解決夏天枯魚期的問題，不過，試驗結果並不理想。(94) 因此，昭和十年之後，蘇澳港漁業逐漸以小型船漁業、鏢漁業及延繩漁業爲主。

小型船漁業自昭和三年，移民向臺北州租借二至三人共乘三至五馬力的漁船

---

(87) 《臺灣日日新報》，大正 14 年 2 月 6 日，4 版。
(88) 臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣水產要覽》，頁 115。
(89) 《臺灣日日新報》，昭和 2 年 7 月 22 日，4 版。
(90) 《臺灣水產雜誌》，149 號（昭和 3 年 6 月），頁 45；《臺灣水產雜誌》，221 號（昭和 8 年 8 月），頁 49。
(91) 由表十一可見，以蘇澳為主的漁業主要為冬季漁業，鰆魚、鯖魚與旗魚的漁期是每年十一月至四月，故自五月至十月六個月之間，成為所謂的夏枯期。副島伊三，〈蘇澳を根據とする漁業〉，頁 50。
(92) 《臺灣水產雜誌》，148 號（昭和 3 年 5 月），頁 82-83；226 號（昭和 9 年 1 月），頁 50。
(93) 佐佐木武治，〈蘇澳の漁港と移住漁民の近況〉，《臺灣水產雜誌》，183 號（昭和 6 年 4 月），頁 16。
(94) 《臺灣日日新報》，昭和 6 年 10 月 20 日，4 版。

從事小釣漁業之後，才漸漸普及。小型漁船每年一月至四月主要從事鯖魚延繩，夏季則爲鰺釣或烏賊抄漁業，九月至十二月冬季經營鰆魚、鮪魚及鰹魚曳繩漁業。(95) 自昭和五年以降，小型船漁業突破夏季不景氣問題，更加盛行，昭和八年(1933) 由於鯖魚延繩漁業的勃興，船隻增大爲八至十馬力，可以兼營鏢漁業。(96) 由表九可以明顯看到這種小型漁船漁業的成長。另外，由於鯖延繩漁業的發達，也使得製造釣繩魚餌成爲移民家庭婦女的副業，對於家計有不少的助益。

表九　蘇澳港移民的漁船

時間	所有權	鰹魚船	鏢旗魚漁船	小型漁船	延繩漁船	合計
昭和 6 年	臺北州	1	3	8	—	12
	個人	0	8	8	—	16
合計		1	11	16	—	28
昭和 9 年	臺北州	1	3	0	0	4
	個人	0	6	17	7	30
	借入	0	0	3	0	3
合計		1	9	20	7	37
昭和 10 年			10	21	3	34

資料來源：佐佐木武治，〈蘇澳漁業移住者の經濟狀態に就て〉，頁 19；副島伊三，〈蘇澳を根據とする漁業〉，頁 51；《臺北州の水產》（昭和 10 年），頁 53。

鏢旗魚漁業則改變較小，移民擁有船數也變化不大，只是昭和七年新港築港完成之後，可以該港爲中繼根據地，蘇澳漁船也逐漸擴大成爲四十五至九十馬力的快速大型船。(97) 鏢漁業漁獲量大約佔蘇澳港移民總漁獲量的 65%，(98) 因此，儘管小型船漁業有進一步成長的趨勢，鏢旗魚業仍爲蘇澳港最重要的漁業。至於延繩漁業，主要指旗魚、鯊魚延繩。由於必須花費較多成本，夏季又無法使用，

(95) 武石俊清，〈蘇澳に於ける小型船の活動〉，《臺灣水產雜誌》，251 號（昭和 11 年 2 月），頁 12；臺北州水產會，《臺北州の水產》（臺北：臺北印刷株式會社，昭和 10 年 10 月），頁 53。

(96) 武石俊清，〈蘇澳に於ける小型船の活動〉，頁 12；臺北州水產會，《臺北州の水產》，頁 53。

(97) 武石俊清，〈蘇澳に於ける小型船の活動〉，頁 11。

(98) 蘇澳水產株式會社，《蘇澳漁港》，頁 11。

因此有逐漸成爲廢業而改爲小型船漁業的傾向。[99]

總之，蘇澳港漁業移民移入之後，雖然面臨夏季枯魚期困難，但是仍嘗試引進各種新漁法，而獲得一定的成效。

(2)新港

新港的漁業以船隻分有二，一是二十馬力以下以鰹魚、鮪魚、雜魚爲主的小型船曳繩、絲釣以及瀨繩漁業；二是以二十馬力以上船隻進行的旗魚、鯊魚鏢漁業或是鰹釣業。[100] 亦即以小型船漁業、鏢漁業以及鰹釣業爲主。

新港移民渡臺當時，盛行鰹釣漁業，昭和九年以降由於鰹釣的魚餌溫 * 魚供不應求，而漸漸休業。小型船漁業自昭和六年新港本地漁民以五馬力動力船隻從業開始，一直有很好的成績。昭和九年（1934）和歌山移民首先建造五馬力的動力帆船，專門從事曳繩漁業。[101] 此後，由於小型船漁業適合新港沿海漁場環境，而且整年可以從業，因此迅速普及。[102] 由表十可見，新港自昭和八年移民初來至昭和十二年第一期移民計畫結束，小型船隻成長五倍。顯見，與蘇澳港相同，小型船隻漁業有逐漸擴展傾向。鏢漁業是旗魚季最活躍的產業，因該漁業不需魚餌，漁具簡單，離漁場又近，因此是最經濟的漁業。不過，由於從事鏢漁業的漁船，夏季時間少有利用價值，因此昭和十年之後也有漸改爲小型漁船傾向。[103] 由表十也可以看到鏢漁船自昭和十二年漁船成長速度趨緩。

以移民所從事的漁業類別來觀察，新港移民分成單身試驗移民與家族移民。單身移民，以八至十五馬力的小型船漁業爲主。家族移民則以和歌山與千葉人最多。和歌山縣移民的船隻以八至十五馬力的小型船隻爲主，最先從事延繩和鰹釣漁業，後來由於該漁業不景氣，轉爲每年自十一月至五月從事鏢旗魚或曳繩，六至十月夏枯季節則以小型船從事瀨魚延繩、龍蝦刺網、飛魚流網業以及鰹魚絲釣。[104] 不同於和歌山人整年在臺灣從事漁業，千葉人擅長於鏢漁業，因此每年十一月至五月的旗魚鮪魚季在新港捕魚，六月至十月則回到日本北海道進行鏢漁

(99) 臺北州水產會，《臺北州の水產》，頁 54。
(100) 臺東廳庶務課，《臺東廳管內概況及事務概要》（昭和 10 年），頁 43-44。
(101) 臺東廳，《產業要覽》（臺東：山科商店印刷部，昭和 10 年），頁 84。
(102) 臺東廳庶務課，《臺東廳管內概況及事務概要》（昭和 11 年），頁 43。
(103) 臺東廳，《產業要覽》，頁 85；同上註，昭和 12 年，頁 43。
(104) 《臺灣水產雜誌》，233 號（昭和 9 年 8 月），頁 34；與儀喜宣，〈臺灣の漁業移民に就て〉，頁 14。

表十　新港移民的漁船

時　間	小型漁船	鏢漁業船隻	計
昭和 8 年	3	2	5
昭和 9 年	5	1	6
昭和 10 年	7	4	11
昭和 11 年	11	6	17
昭和 12 年	15	7	22

資料來源：臺東廳庶務課，《臺東廳管內概況及事務概要》，昭和 10 年，頁 42-43；昭和 11 年，頁 131；臺東廳，《產業要覽》，昭和 9 年，頁 81。

業。[105]

總之，新港和蘇澳港皆以冬天旗魚鮪魚季的鏢漁業爲每年最重要的漁業活動，但由於以大型船隻作業的鏢漁業在夏季枯魚期無法活動，而有逐漸轉向以小型船漁業發展的傾向。其次，除了千葉縣移民夏季回到日本北海道捕魚之外，移民移入東部之後，雖然面臨種種漁業問題，仍隨著各自的專長逐漸調整漁業經營策略，而獲得不錯的成果。再者，蘇澳與新港的漁業屬於「日歸漁業」，也就是說早晨出海捕魚晚上回到原港，這種漁業消耗品少，漁獲新鮮，[106] 漁業活動範圍卻也不太大，屬於近海漁業。直至昭和十五年（1940）以降，新港與花蓮港爲了解決夏枯問題、進行生魚直送日本計畫以及配合南進政策等目的，開始往南洋發展遠洋漁業。[107] 花蓮港的漁業移民也以從事鮪漁業爲主，[108] 昭和十五年至十六年，更在東臺灣水產株式會社的輔導之下，先後二次組成母船式鮪延繩遠洋漁隊遠向南方捕魚，成績很不錯。[109] 整體而言，從東臺灣移民漁業活動的調整與發展來看，日治末期以國家力量與資本爲主進行的官營漁業移民事業，企圖透過日本

(105) 臺東廳，《產業要覽》（臺東：山科商店印刷部，昭和 9 年），頁 77；與儀喜宣，〈臺灣の漁業移民に就て〉。

(106) 臺灣總督府殖產局，《臺灣漁業移民移住案內》（臺北：作者印行，昭和 14 年 7 月），頁 9。

(107) 昭和十五年五月，新港第一次以大型漁船組成母船式的遠洋漁隊，嘗試進行遠洋漁業。《臺灣日日新報》，昭和 15 年 5 月 20 日，4 版；8 月 31 日，5 版。

(108) 同上註。

(109) 《臺灣日日新報》，昭和 15 年 5 月 5 日，3 版；昭和 16 年 1 月 4 日，5 版；昭和 17 年 1 月 29 日，3 版。有關母船式的鮪魚隊組織，參見林玉茹，〈戰時經濟體制下臺灣東部水產業的統制整合〉。

移民來改造東部漁業，大體是成功的。

3.移民經濟狀態的改善

大正十五年，蘇澳港移民渡臺初期，因不習慣臺灣的氣候與風土，又不瞭解漁場與海況，加上移民共同經營的鰹漁業正值不景氣，損失頗大，第一次移民成績也不理想。(110) 昭和二年以後，經過臺北州當局的輔導，改善衛生狀態，移民生活漸安定。(111)

不過，移民始終面對缺乏有效對策應付夏季枯魚閒散期的問題。昭和三年（1928）小型漁船的興起、移民婦人至鰹節工廠工作和從事家庭副業，以及臺北州當局的種種輔導措施，才使得漁民夏季生活漸趨安定。(112) 以昭和六年（1931）臺北州水產課技手佐佐木武治所觀察的漁民經濟狀態爲例，在移民每年漁業收支中，冬天收入約佔全年收入的 89%，(113) 顯然全年主要漁獲量來自冬天的旗魚鮪魚漁季。其次，移民每戶年收入最高 1451 元，最低 138 元，平均一戶年收入 399 元，月收入 33.3 元。這種收入水準，對三人至四人家族而言，每月扣掉基本生活費，盈餘 13 至 4 元，七人以上家庭則是入不敷出，不足 10 元。(114)

再將移民的經濟狀態分成有資產和盈餘的上戶、收支平衡的中戶以及有負債的下戶來看，上戶移民中八成是愛媛籍。愛媛移民由於鏢漁業成績最好，通常一個冬季的收入即足以應付一年的生活費，(115) 因此最富有。長崎移民資產型態與愛媛略同，鹿兒島都是中戶，高知移民都是中戶或下戶，大分則都是下戶。（見表十一）整體而言，昭和六年移民仍以中戶和下戶者居多。

漁業收穫也有景氣循環問題，因此移民的生計收入也受到影響。(116) 然而，至

---

(110) 臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣水產要覽》，頁 115。

(111) 《臺灣日日新報》，昭和 2 年 2 月 7 日，4 版。

(112) 《臺灣水產雜誌》，148 號（昭和 3 年 5 月），頁 82-83。

(113) 昭和六年五月至六年四月移民共收入 85,373 元，其中五月一日至九月三十日夏枯期收入 7,448 元，十月一日至昭和六年四月三十日旗魚鮪魚季收入 76,549 元。

(114) 佐佐木武治，〈蘇澳漁業移住者の經濟狀態に就て〉，《臺灣水產雜誌》，188 號（昭和 6 年 11 月），頁 19。

(115) 副島伊三，〈蘇澳を根據とする漁業〉，頁 50。

(116) 如昭和六年（1931）九月漁獲量較之去年激減七八成，漁民月收入在 25-30 元之間，生活困難，甚至二、三元的所得稅必須向他人借貸，參見《臺灣日日新報》，昭和 6 年 9 月 6 日，4 版。昭和七年（1932）蘇澳港漁船又盛獲，景氣極佳，一日獲利達六十元，移民購買力亦增加，見《臺灣日日新報》，昭和 7 年 1 月 20 日，8 版。

表十一　昭和六年蘇澳港移民別的貧富等級

移民本籍別	上戶	中戶	下戶	計
高知	0	15	11	26
愛媛	4	5	8	17
長崎	1	2	1	4
大分	0	0	1	1
鹿兒島	0	1	0	1
計	5	23	21	49

說　　明：上戶指有漁船及其他資產，事業和收支無赤字者；中戶指事業及生活無赤字；下戶只有多額負債，辛苦營生者。

資料來源：佐佐木武治，〈蘇澳漁業移住者の經濟狀態に就て〉，頁 20-21。

昭和十四年（1939）根據佐佐木武治的報告，蘇澳移民已經逐漸脫離窘境，成功定居。根據他的觀察，移民事業主要有四項成果。(117)

(1)移民定居率達八成以上。

(2)漁業者大多有自己的船隻。由表九也可以看到，昭和六年移民個人持有船隻率已達 57%，昭和九年以後達 81%。昭和十四年甚至有三戶擁有兩艘船以上。

(3)移民原先向臺北州當局的借款已經償清，而且多少擁有儲蓄。

(4)移民不但在本地有自身的墳墓地，顯然已經有永住打算，而且除了原先州當局給予的住宅之外，也自行興建較大的住屋。

由此可見，雖然蘇澳移民事業初期問題重重，但是在總督府與地方政府的協助之下，移民逐漸克服種種困難，生活漸安定、經濟狀態不差，定居率也頗高，移民事業顯然是成功的。至於新港，由於總督府當局移民經驗漸豐富，不但移民措施較完備，而且又輔導移民家族從事副業，因此新港移民成績比蘇澳好，收入也很不錯。由表十二，昭和八年至昭和十二年（1933-1937）新港第一期移民的生計收入來看，除了昭和十一年與十二年新移入的熊本縣移民呈現入不敷出的虧損

(117) 佐佐木武治，〈蘇澳漁業移民の現狀〉，頁 23。

表十二　昭和8年至12年新港移民月收支盈餘表*

種別	船名	昭和8年	昭和9年	昭和10年	昭和11年	昭和12年	平均	摘要(昭和9-12年資料)
單身移民	一臺東丸 10馬力		36.2	37.8	26.4	18.6	29.8	單身試驗移民三人，昭和12年改爲2人。
	二臺東丸 10馬力		43.5	73.8	12.3	33	40.6	同上
	三臺東丸 10馬力		22	6.6	26.1	—	18.2	同上，昭和12年無。
小計		33.72	33.9	39.4	21.6	25.8	30.9	平均一隻三人搭乘，12年改爲2人。
家族移民	一紀州丸 8馬力	—	34.4	106.2	40.8	53.1	58.6	和歌山縣移民2人，雇用漁夫由1人變成5人。
	二紀州丸 15馬力	—	63.92	42.6	93.3	96.6	74.1	和歌山縣移民3人變2人，雇用漁夫由2人變成7人。
	三紀州丸	—	—	—	—	78.9	78.9	和歌山縣移民2人，雇用漁夫2人。昭和12年新增船。
	千葉丸 40馬力	—	25.59	21.6	85.8	40.5	43.4	千葉縣移民4人，雇用漁夫3人，11年成6人，12年5人。
	天祐丸 25馬力	—	—	54.6	51	56.1	53.9	千葉縣移民3人，雇用漁夫由4人成6人。
	共友丸 25馬力	—	—	48	39.6	47.7	45.1	千葉縣移民3人，雇用漁夫4人，11年成5人，12年4人。
	池丸 5馬力	—	—	65.7	26.4	115.2	69.1	和歌山縣移民1人。
	谷丸 5馬力	—	—	132.6	93.9	41.7	89.4	和歌山縣移民1人。
	君丸	—	—	154.8	63.3	20.7	79.6	和歌山縣移民1人。
	福好丸 5馬力	—	—	—	76.8	25.8	51.3	和歌山縣移民1人，雇用漁夫成3人，12年未雇用漁夫。
	三福好丸	—	—	—	154.2	14.1	84.2	和歌山縣移民1人，12年2人。
	島丸	—	—	—	70.5	28.2	49.4	和歌山縣移民1人。
	岸丸	—	—	—	49.8	39.9	44.9	和歌山縣移民1人。
	二福丸	—	—	—	67.2	—	67.2	和歌山縣移民1人，雇用漁夫成1人。
	二熊本丸	—	—	—	-19.5	32.7	6.6	熊本縣移民3人，雇用漁夫5人。
	新開丸	—	—	—	—	-10.2		熊本縣移民1人，雇用漁夫3人。
	朝日丸	—	—	—	—	-24		熊本縣移民2人。
小計		—	41.28	54.6	65.7	41.06		平均一隻四人搭乘。
合計		—	37.59	51	55.8	33.43		

資料來源：臺東廳，《產業要覽》，昭和9年，頁81；昭和10年，頁88；臺東廳庶務課，《臺東廳管內概況及事務概要》，昭和11年，頁44-45；昭和12年，頁44-45。

說　　明：此處的月收支盈餘是指漁民一人每年平均每月漁業與副業總收入減去支出之結果（包括飲食費、燃料費、維修費、運搬費以及生活種種雜費）。

狀態之外，單身移民與家族移民每月多少有盈餘。而盈餘的多寡則隨著景氣好壞有所變動。不過，即使處於虧損狀態的熊本縣移民在第二年即獲得盈餘，顯見新港漁業獲利頗速。

再分由單身移民與家族移民來觀察。新港單身移民的月平均盈餘高達 30.88 元，年盈餘則是 370.6 元。新港家族移民的月盈餘則更高，平均 50.79 元，年盈餘高達 609.5 元，是單身移民的 1.6 倍，而且也遠比蘇澳家族移民還要好。整體來看，新港移民平均每一戶每年盈餘 534.39 元，遠高於昭和十年（1935）臺東農業移民的 374.27 元。(118) 顯然，新港漁業移民生活水準很不錯。

再以移民各籍來看，和歌山縣移民生計收入最高，月盈餘上百元者都是和歌山籍，平均年盈餘 835.2 元，特別是以一人操縱五馬力小船的收益最好，昭和十一年（1936）君丸的月盈餘高達 154.8 元，年盈餘爲 1,857 元。千葉縣移民則居次，年盈餘 569.7 元，熊本縣則最差，處於虧損狀態。和歌山縣移民隨著小型船漁業發展順利，所雇用的漁夫也越多，最多一隻船從屬漁夫達到七人。千葉縣則漁業規模有減小的趨勢，漁夫不增反減。與蘇澳港從事鏢漁業的愛媛移民收入較好不同，新港進行鏢漁業的千葉縣移民的漁獲成績反而遠不如以小型船漁業爲主的和歌山移民。

整體而言，東臺灣漁業移民的經濟狀態不差，不但沒有出現部分農業移民曾經發生的鉅額虧損狀態，(119) 生活條件較好，也顯現漁業移民事業的成功。

㈡移民事業的影響

自大正十五年（1926）以來，陸續在東臺灣進行的官營漁業移民，因移民逐漸瞭解與適應漁場、收入穩定，加上官方的指導援助，移民事業很成功，也證明了從事動力漁船近海漁業形態的日本漁業移民可以成功地移植臺灣。昭和十四年(1939)，花蓮港移民規模的擴張正反映這個事實。如果不是戰爭情勢逐漸不利於日本，或許日本漁業移民將大舉移入臺灣。無論如何，這群漁業移民不但達到最初產業改造的目的，而且對於當地社會至少產生漁業人口大增、漁業聚落擴大、

(118) 臺東廳，《產業要覽》（昭和 10 年版），頁 79-80。

(119) 參見張素玢，〈臺灣的日本農業移民（1909-1945）〉，表 3-20。

漁業近代化、漁獲量增加以及日本漁業文化的移入等影響。茲分別敘述如下：

1.漁業人口大增與漁業聚落的發展

蘇澳港、新港以及花蓮港（米崙）原來都是人口稀少的寒村，然而隨著築港完成、移民移入以及官方對於相關設備的興建，使得這些港口漁業發展的潛力大增，也吸引自由移民與臺灣本地人來此地區定居或作季節性的居留，[120] 聚落乃逐漸發展成港口市鎮。例如，蘇澳港原先不過十幾戶人家居住，大正十五年移民移入之後，迅速增爲 342 戶。昭和九年（1934）十二月《臺灣日日新報》對於新港的發展也有下列的描述：

> 自漁港完成後，漁民之移住，漁業關係者等，往來頻繁。且因各種新企業勃興。最近人口急遽增加，已達築港當初的目的。[121]

再以漁業從業人口的增加而言，臺東廳昭和六年（1931）新港移民移入之前，日本人從事漁業人口有 33 人，臺灣人 73 人，共 106 人；昭和十六年（1941）則增爲日本人 226 人，本島人 128 人，漁業人口增加 3.3 倍。花蓮港廳更明顯，昭和十三年（1938）未進行移民前，日本人僅 20 人，臺灣人 70 人，共 90 人；昭和十六年則日本人 125 人，本島人 985 人，共 1,110 人。[122] 短短三年間，遽增十二倍的漁業人口。上述數據雖然包含臺東廳與花蓮港廳全廳的統計資料，但是很明顯的，配合移民的移入，地方政府積極進行各項基礎建設，而能吸引更多漁民來東部發展，不但促進兩廳水產業的發展，也進一步形成漁業市鎮。

漁業的發展與漁業人口的增加，使得廳水產會得以成立，移民也成立移民組合等相關組織，[123] 極力擴張業務、影響地方事務。新港郡即因漁獲量八成來自移

---

(120) 從田野訪談中也可以得到這樣的訊息。據成功鎮吳文貴先生說，在日本人以訂金招徠之下，他的大哥在昭和十四年左右自恆春來新港捕魚，由於收入不錯，他們一家三兄弟先後來到新港捕魚。最先是九月漁季時來新港半年，三月時再回到恆春，夏天則在鵝鑾鼻與後壁湖捕雨傘魚。戰後他低價購買日本移民宿舍之後，才定居下來。2000 年 10 年 7 日，成功鎮吳文貴和吳文隊兄弟訪談記錄。

(121) 《臺灣日日新報》，昭和 9 年 12 月 30 日，8 版。

(122) 臺灣總督府殖產局水產課，《臺灣水產統計》（臺北：臺灣水產會，昭和 3 年至 16 年）。

(123) 臺東廳水產會由於漁業人口激增，昭和十年五月三日乃正式成立水產會，見《臺灣水產雜誌》，242 號（昭和 10 年 6 月），頁 27。昭和十三年十一月十四日，蘇澳港移民為了共同償還向臺北州借的住宅貸款與共同購買各種設備以發展漁業經濟，而成立移民組合。《臺灣日日新報》，昭和 13 年 11 月 17 日，5 版。

民，他們的勢力可以左右臺東廳的漁業界。(124)

2.漁業技術更新與近代化

臺灣東部漁業發展向來相當遲緩。漁民作業漁船原以無動力的竹筏或帆船爲主，漁具極爲簡陋，漁業技術也很落後，仍停留在以沿岸捕撈作業爲主的定置漁業和惣田鰹漁業。(125) 日本移民移入之後，帶來了新的漁業技術，不但促使東部鏢漁業更加盛行，又發展出適合本地的小型船漁業、鯖魚或鮪魚延繩漁業；另一方面，漁船也幾與西部同時更新成動力漁船，鏢漁船初期並有大型化趨勢。(126) 一九四〇年代以降，隨著戰況越來越激烈，漁業勞力日益不足，日本移民更加積極招攬阿美族或漢人參與漁業活動，甚至遠從恆春地區募集當地漁民來東部學習鏢旗魚業。(127) 一九四五年日本戰敗之後，部分的日本移民如金城次郎八與高橋也暫留新港，教導本地人近代化的漁撈技術。(128)

在移民與當局的推動之下，東臺灣漁業的產業結構漸由無動力船的沿岸漁業改爲動力船的近海漁業，昭和十五年（1940）以降又發展向南洋捕魚的鮪延繩遠洋漁業，漁業活動範圍也由臺灣東部海域延伸至南洋群島。

此外，移民也引進新式漁具，新港並設立共同製造處理工場，爲當地建立模範工場，改進原先製造技術落後與工場設備簡陋的缺點，促使產業合理化。(129) 而爲了配合移民移入與魚貨行銷需要，督府與地方當局更輔導本地資本家或日本大資本家成立水產業株式會社，如大正十四年（1925）的蘇澳水產株式會社、昭和九年（1934）的新港水產株式會社以及昭和十四年（1939）的東臺灣水產株式會社，進行魚市代理、製冰冷藏冷凍業，甚至給予漁業移民融資。(130) 這些新式水產會社的成立，也進一步促進東部水產業的近代化。

---

(124) 《東臺灣新報》，昭和 17 年 8 月 8 日，2 版。

(125) 定置漁業是一種陷阱類漁業，漁具固定設在沿岸水域，以捕獲迴游魚群。劉寧顏總纂，《重修臺灣省通志》經濟志・漁業篇（臺中：臺灣省文獻委員會，1993），頁 347。鰹漁業也是以待網或大敷網捕獲鰹魚的沿岸漁業。大藏省管理局，《日本人の海外活動に關する歷史的調查》，第十三冊，頁 104。

(126) 佐佐木武治，〈蘇澳漁業移民の現狀〉，頁 24；臺東廳，《臺東廳產業概況》（臺東：中村活版所，昭和 7 年），頁 45。

(127) 西村一之，〈臺灣東部港鎮形成小史〉，頁 5-6。2000 年 10 月 7 日，成功鎮吳文貴和吳文隊兄弟訪談記錄。

(128) 同上註。

(129) 兒玉政治，〈東臺灣の水產業を観察して〉，《臺灣水產雜誌》，220 號（昭和 8 年），頁 25-26。

(130) 參見林玉茹，〈戰時經濟體制下臺灣東部水產業的統制整合〉，《臺灣史研究》6: 1（2000 年 9 月）。

3.漁獲量的增加

在技術與設備革新之下，蘇澳等三港漁獲量也急遽增加。以有較詳細數字的蘇澳港爲例，蘇澳港移民移入之前，漁獲量不過十五萬元左右，大正十五年移民一到，增爲三十萬元，昭和三年（1928）突破五十萬元，昭和十一年（1936）達八十萬元，昭和十六年達一九六萬餘元。[131] 十五年之間，達到十三倍驚人的成長量。又根據昭和十七年（1642）《東臺灣新報》的報導，新港在實施移民政策之後，漁獲量也比昭和十四年增加三倍的漁獲。[132] 漁獲量的大增，使得對外輸出成爲可能，蘇澳港旗魚甚至大半輸往日本的東京與大阪，[133] 完成殖民地政府向日本本土輸入水產品、減少對外貿易支出的目標，顯見東臺灣產業改造背後所隱含的殖民性。

4.日本漁業文化的移植

殖民的結果往往帶來土著文化的變質。日本移民的移入，更加速這種文化變質，他們不但帶來了新的漁業技術，促進東部漁業近代化，更引入日式的漁業文化。以新港爲例，誠如前述，日本家族移民定居之後，即雇用本地漁民共同捕魚，一部份漢人與阿美族人也向日本移民學習漁撈技術。一九四〇年代太平洋戰爭之後，由於勞力缺乏，日本移民戶逐漸出現移民、漢人以及阿美族人同住一屋或一船，而共同經營漁業的現象。[134] 另外，也有本島人季節性寄居日本漁船現象。昭和十五年（1940）左右自恆春來新港捕魚的吳文貴先生即指出，在日本人的招徠之下，他們十餘人每年冬天漁季時來新港鏢旗魚，與日本人共同住在日本漁船大壽號上。這艘船大概十五、六噸重，可以搭乘十二人，其中有日本人十人，臺灣人一至二人。[135] 因此，受日本人的影響，新港漁民至今仍然沿襲日本移民的漁獲利益比例分配方式。[136]

---

(131) 《臺灣水產雜誌》，124 號，頁 54；《臺灣日日新報》，昭和 4 年 5 月 20 日，4 版；昭和 11 年 8 月 22 日，8 版；昭和 16 年 3 月 26 日，4 版。

(132) 《東臺灣新報》，昭和 17 年 7 月 18 日，2 版。

(133) 《臺灣日日新報》，昭和 9 年 11 月 14 日，8 版。

(134) 西村一之，〈臺灣東部漁民社會における集團形成關する文化人類學研究〉，頁 3-6、13；〈臺灣東部港鎮形成小史〉，頁 5-6。

(135) 2000 年 10 月 7 日訪問成功鎮吳文貴先生所得。

(136) 這種漁獲利潤分配方式主要是扣除支出經費與船主利潤之後，再根據漁船船員所擔任的任務來進行利益分配。西村一之，〈臺灣東部港鎮形成小史〉，頁 2。

五、結論

日治時期，殖民地政府曾經以國家力量和資本進行前後兩期的官營漁業移民。明治末年的前期漁業移民是爲了殖民統治、滿足在臺日本人的漁獲消費以及改良沿岸漁業的目的，以臺灣西部各港爲主進行無動力漁船的沿岸漁業移民。然而，由於相關的基礎設備未建立、移民又適應不良，加上無動力船沿岸漁業與臺灣人原有漁業無所區隔，無法展現殖民者的優勢，結果失敗了。

一九二〇年代以降，在東部開發論逐漸昂揚與日本漁業人口過剩壓力之下，開啓了蘇澳港官營移民的契機。其後，隨著漁場向新港的擴張以及備戰時期東臺灣漁業開發的需要，昭和七年（1932）繼續進行新港移民。昭和十一年（1936）又決定以花蓮港爲東部漁業基地，擬定漁業移民計畫，昭和十四年（1939）移民正式移入。很明顯的，後期移民策略的展開，事實上是朝著「築港——移民——漁業改良」的模式發展。而爲了顯現日本移民技術的進步，維持殖民者的優越感，改採以動力船進行近海的漁業移民。這次的策略顯然是成功的。

在臺灣總督府與地方廳的充分合作下，後期的漁業移民發展出一套循序漸進的移民模式。由蘇澳港的嘗試錯誤移民模式、新港的單身試驗移民模式，至花蓮港充分的事前準備計畫、基礎工程的完備以及家族試驗移民模式的轉變，整個移民事業並非一成不變，而是根據實際問題逐漸作調整。透過在三個港口陸續漸進的移民試驗，督府當局移民經驗越來越豐富，計畫更周全與嚴密，並給予移民充分的援助與輔導。因此，後期移民不但成功地移植，逐漸定居，移民的生計條件普遍比農業移民好；另一方面，移民事業的規模也越來越大。日本移民的成功移入也對東部地區產生具體影響，諸如：促使蘇澳三港形成港口市鎮、東部漁業達到近代化、漁獲量大增以及部分日本漁業文化的移植東部。

後期移民也有別於前期，並非以同化、鞏固殖民統治爲重心，而改以東臺灣漁業開發爲主要目的。臺灣東部人口稀薄，不但勞力明顯不足，漁業只是副業，也一直停留在原始落後的沿岸漁業經營狀態之下。大正末年以降，以近海漁業和遠洋漁業爲主的日本漁業移民，乃屬於技術移民與勞動力的加入，對東部漁業的發展注入一股新生力量。因此，後期官營移民是以國家意志經營移民事業，再透

過移民引入新技術來進行區域產業改造。東臺灣漁業的結構即配合國策需要之下，由沿岸漁業向近海漁業以及遠洋漁業發展。隨著戰爭情勢的發展，東臺灣移民事業的國防經濟性質更爲彰顯，移民漁業活動範圍也由東臺灣海域逐漸轉向南洋發展，昭和十五年（1940）花蓮港移民進行南洋鮪延繩漁業的嘗試即是典型。

過去對於殖民時代臺灣經濟發展的評價，有「帝國主義剝削論」與「近代化論」兩種立場迥異的觀點。然而，由東臺灣官營漁業移民來看，移民事業的進行基本上完成了近代化的產業改造使命，但是必須注意的是，東部，特別是臺東與花蓮港兩廳的漁業開發，直到一九三〇年代備戰時期之後才有積極作爲。換言之，備戰與戰爭對於資源的需求，才讓殖民地政府正視東部開發問題。東部的邊陲性格與殖民地政府目的取向的政策偏向仍是顯而易見的。另一方面，蘇澳港旗魚大量向日本本土輸出，也顯見臺灣總督府進行東臺灣產業改造背後的殖民性，殖民地的產業發展仍以配合母國需求爲終極目標。

此外，整個後期移民事業仍有未能達成總督府原先目標的問題。配合備戰與戰爭時局的發展，日治末期東臺灣漁業移民事業有逐漸擴大進行的企圖與趨勢，募集地範圍也由原來日本的九州與四國等地，擴張到本州地區的太平洋沿岸各縣。然而，計畫與施行結果卻有差距，實際移入者仍以四國、九州以及本州的少數地區爲主，並未眞正擴張至日本太平洋沿岸各縣。顯然，日治末期殖民地政府全面性移植日本沿海各縣漁民至東臺灣的企圖並未達成。

引用書目

《東臺灣研究叢書》，成文本 307 號。

《東臺灣新報》。

《臺灣日日新報》。

《臺灣水產雜誌》，1-344 號。

《臺灣地方行政》。

《臺灣時報》。

《臺灣の運送發達史》。

又吉盛清(著)、魏廷朝(譯)

1997 《日本殖民下的臺灣與沖繩》。臺北：前衛。

大藏省管理局

1947 《日本人の海外活動に關する歷史的調查》。東京：大藏省管理局。

水田憲志

1998 〈沖繩縣から臺灣への移住——第 2 次世界大戰前における八重山郡出身者を中心として〉，《地理學の諸相——實證の地平》。東京：關西大學文學部地理學教室。

片岡千賀之

1991 《南洋の日本人漁業》。東京：同文館出版株式會社。

石渡達夫

1939 〈花蓮港築港の完成と東部產業の將來〉，《臺灣地方行政》10(5): 40-53。

吉越義秀

1939 〈臺灣水產史〉(一)、(二)，《臺灣水產雜誌》293: 21-30；294: 1-14。

竹本伊一郎

1940 《臺灣經濟叢書》八。臺北：臺灣經濟研究會。

西村一之

1998 〈臺灣東部漁民社會における集團形成關する文化人類學研究〉，富士ゼロクス小林節太郎紀念基金小林フエロ——シツプ 1996 年度助成論文，頁 1-33。東京：富士ゼロクス小林節太郎紀念基金。

1999 〈臺灣東部港鎮形成小史——近海漁業的開展以及日本漁業移民的角色〉，《臺灣漁業史學術研討會》，頁 1-9。臺北：中研院歷史語言研究所。

佐佐木武治

1930 〈蘇澳の漁港と移住漁民の近況〉，《臺灣水產雜誌》183: 11-19。

1931 〈蘇澳漁業移住者の經濟狀態に就て〉，《臺灣水產雜誌》188: 17-22。

1939 〈蘇澳漁業移民の現狀〉，《臺灣水產雜誌》295: 20-24。

1935 《臺灣の水產》。臺北：臺灣水產會。

吳密察

1990 〈福澤諭吉的臺灣論〉，《臺灣近代史研究》。臺北：稻鄉出版社。

李燦然、許君復

1974 〈臺灣之近海漁業〉，收於臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣漁業之研究》第一冊，臺灣研究叢刊第 112 種，頁 67-124。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

兒玉政治

1933 〈東臺灣の水產業を觀察して〉，《臺灣水產雜誌》220: 25-27。

林玉茹

2000 〈戰時經濟體制下東部水產業的統制整合——東臺灣水產會社的成立〉，《臺灣史研究》6(1): 69-95。

武石俊清

1936 〈蘇澳に於ける小型船の活動〉，《臺灣水產雜誌》251: 10-14。

花蓮戶政事務所

《戶口寄留簿》。

花蓮港廳

《花蓮港廳管內概況及事務概要》，昭和 13 年、昭和 14 年、昭和 15 年，成文本 316 號。

1939 《花蓮港廳水產要覽》。花蓮：花蓮港廳水產會。

阿部熊男

1935 〈花蓮港廳下產業開發上の諸問題〉，《臺灣時報》10(9): 58-64。

後藤乾一

1993 〈漁業、南進、沖縄〉，收於《岩波講座近代日本と植民地 3 植民地化と產業化》，頁 153-182。東京：岩波書店。

若槻泰雄、鈴木讓二

1975 《海外移住政策史論》。東京：福村出版株式會社。

高原逸人

1939 〈開港與東臺灣產業の躍進〉，《臺灣時報》14(10): 188-209。

1940 《東部臺灣開發論》。南方產業文化研究所。

副島伊三

1934 〈蘇澳を根據とする漁業〉，《臺灣水產雜誌》226: 44-51。

張素玢

1998 〈臺灣的日本農業移民（1909-1945）——以官營移民爲中心〉。臺北：國立政治大學歷史研究所博士論文。

移民研究會

1994 《日本の移民研究》。東京：日外アソシエーツ株式會社。

陳憲明

2000 〈日本串木野之鮪釣漁業發展〉，《地理研究報告》32: 1-22。

筒井太郎

1932 《東部臺灣案內》，成文本 308 號。

臺北州水產會

1935 《臺北州の水產》。臺北：臺北印刷株式會社。

臺北州役所

1924 《臺北州要覽》，1924 年、1929 年。成文本 204 號。

1937 《臺北州管內概況及事務概要》11，成文本 203 號（1985 年 3 月復刻）。

臺東廳

《臺東廳要覽》，昭和 6、9、10 年，成文本 312 ①號。

1932 《臺東廳產業概況》。臺東：中村活版所。

1934-5 《產業要覽》。臺東：山科商店印刷部。

臺東廳庶務課

《臺東廳管內概況及事務概要》，昭和 10、11、12 年，成文本 313 號。

臺灣銀行經濟研究室

1974 《臺灣漁業之研究》第一冊，臺灣研究叢刊第 112 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

臺灣總督府

《臺灣事情》昭和 1-19 年，中國方志叢書臺灣地區 193 號。臺北：成文出版社。

《臺灣總督府事務成績提要》。明治 41-44 年、大正 15 年—昭和 19 年。臺北：成文出版社，中國方志叢書・臺灣地區・192 號（以下簡稱成文本）。

1945 《臺灣統治概要》。東京：原書房，昭和四十八年復刻。

臺灣總督府交通局高雄築港出張所

1932 《新港漁港》。臺北：臺灣日日新報社。

臺灣總督府殖產局

1919 《臺灣總督府官營移民事業報告書》。

1939 《臺灣漁業移民移住案內》。臺北：作者發行。

臺灣總督府殖產局水產課

1928-41 《臺灣水產統計》。

〈臺灣漁業移民に就て〉，《臺灣時報》11(7): 11-15。

蘇澳水產株式會社

1935 《蘇澳漁港》。臺北：作者印行。

Taiwan Historical Research
Vol. 7, No. 2, pp. 51-93, Dec. 2000 (Issued in June 2001)
Institute of Taiwan History, Preparatory Office
Academia Sinica

Colonization and Industrial Restructuring: Japanese Immigrants and Government Fisheries in Eastern Taiwan under Japanese Colonial Rule

Yu-ju Lin*

ABSTRACT

During the early stages of Japanese colonial rule the Taiwan government-general attempted to encourage the immigration of Japanese fishers and the promotion of government run fisheries in Taiwan without much success. Only in the mid 1920s to late 1930s did the colonial government focus its efforts on Suao, Hualien, and Hsin harbors.

The late development of eastern Taiwan's fishing industry was intimately related to the development of the east coast and the search for an outlet for Japan's surplus fishery population. Following the outbreak of the Sino-Japanese war in 1937, the drive for self-sufficiency allowed for an expansion of the scope of fishery immigration and recruitment. Basic improvements in infrastructure and assistance to immigrant fishers provided by the concerted actions of the government-general and local authorities made the development of the fishery industry a success.

This success demonstrates the colonial government's ability to use Japanese fishermen to transform eastern Taiwan's fishing industry. As a result, the structure of eastern Taiwan's fisheries was transformed from coastal to inshore and finally to pelagic fishing and the three main harbors of eastern Taiwan experienced unprecedented growth.

Keywords: eastern Taiwan, fishery immigrants, Suao harbor, Hsin harbor, Hualien harbor, eastern Taiwan fisheries, colonial government

---

* Assistant Research Fellow, Institute of Taiwan History, Preparatory Office, Academia Sinica.

《臺灣史研究》
第七卷第二期，頁 95-115
民國八十九年十二月(九十年六月出版)
中央研究院臺灣史研究所籌備處

「厚生演劇研究會」初探

石婉舜*

摘　要

殖民地臺灣在接受西方近代戲劇的過程中，曾經發生過兩次戲劇運動。第一次是在一九二〇年代，由殖民地知識份子發起，為配合文化啟蒙運動而推動的「新劇運動」；第二次是發生在一九四〇年代太平洋戰爭期間，日本殖民政府基於皇民化需要所推展的「青年劇運動」。本文所探討的「厚生演劇研究會」即是出現在殖民地官方大力倡導「青年劇運動」期間，臺灣知識份子企圖扭轉官方戲劇論述的一次具體結社行動。

一九四三年間，集結了當時臺灣藝文界精英的《臺灣文學》集團，巧妙操作戰爭期間官方政策性推行「青年劇運動」的機會，籌組「厚生演劇研究會」並進行公演。有別於為軍國主義宣傳的官方美學，「厚生演劇研究會」的主事者王井泉與林博秋在公演籌備期間秉持「第二次新劇運動」之精神，提出了「鄉土的」、「寫實的」戲劇理念，企圖與一九二〇年代的新劇運動進行銜接。

若從臺灣近代戲劇發展的觀點看「厚生演劇研究會」，一方面，它突顯了戰爭期臺灣知識份子對皇民化運動下臺灣戲劇發展的主體性問題所進行的思考；另一方面，由於「厚生」的結社與公演正是在「青年劇運動」的基礎上出現，幾乎可以說，「厚生」在抗拒軍國主義美學的同時，非常弔詭地扭轉、擴大了原屬官方的「青年劇運動」的內涵。

關鍵詞：皇民奉公運動、新劇、新劇運動、青年劇、青年劇運動

---

* 國立臺灣大學戲劇研究所。

一、前言

本篇論文以日本時代最後一個重要的戲劇團體——「厚生演劇研究會」——爲中心，從其結社動機、主事者言論到公演過程，探討該次結社公演行動在臺灣近代戲劇史上所負載的深層意義。

一九四三年四月二十九日，以《臺灣文學》集團爲中心，結集了臺北文學、戲劇、音樂、美術界等各方精英的「厚生演劇研究會」（以下簡稱「厚生」）宣告成立。「厚生」成立之初，文藝部主任林博秋曾提出「第二次新劇運動」的口號，擬向上承接已經形同中斷的一九二〇年代臺灣新劇運動。其後「厚生」於一九四三年秋天在臺北永樂座發表《從山上看街市的燈火》、《閹雞》、《高砂館》、《地熱》等四齣戲劇，其中《從山上看街市的燈火》是童話劇，其它三齣戲從情節到人物都取材自臺灣鄉土。公演時，觀眾的反應熱烈，還臨時增添了加演場次。公演結束後，臺北帝國大學的瀧田貞治教授特地兩度發表劇評，認爲「厚生」的公演宣告了「臺灣新演劇運動的黎明」到來。(1)

一般認爲，臺灣的戲劇活動在一九三七年以後受到了軍國主義很大的戕害：民間傳統戲曲活動被禁，走通俗路線的新劇活動相對萎縮，唯有「皇民劇」獲准上演；此外，全臺各地的青年還被組織編成「青年演劇挺身隊」，四處爲軍國主義進行宣傳。在既有的戲劇史的書寫上，一九三七到一九四五年間臺灣民間的戲劇活動，呈現出上述相當單調的面貌。(2) 在此背景之下，「厚生」異軍突起地把充滿鄉土情感與地域色彩的故事搬上舞臺之舉，向來被研究者視爲皇民奉公運動時代的特例，甚至是戰爭期臺灣文化界具有民族意識與反日色彩的一次具體行動，而予以相當高的評價。如邱坤良在《日治時期臺灣戲劇之研究（1895-1945）》中就認爲：

---

(1) 瀧田貞治，〈臺灣に於ける新演劇運動の黎明——厚生演劇數數の新紀錄〉，《新建設》1943 年 10 月號，頁 38-39。

(2) 目前學界對一九三七到一九四五年間臺灣戲劇樣貌的認知，基本上沿襲呂訴上在《臺灣電影戲劇史》（臺北：銀華出版部，1961）一書中所提出的觀點。

> 這四齣充滿民族意識的戲劇，所有編導及音樂、服裝、舞臺設計俱出自臺灣人手筆。……《閹雞》等劇的演出在軍國主義高漲的氣氛中，反應臺灣人悲愴命運，及其在艱苦歲月中仍不放棄一絲希望。[3]

田村志津枝在〈臺灣大眾藝能的狀況〉中也提到：

> 〔「厚生」〕強烈地打出了民族色彩，臺詞是臺灣話，[4] 舞臺裝置與服裝也都符合於臺灣的現實。[5]

在皇民化運動如火如荼的風潮之下，以逆向姿態出現的「厚生」公演，乍看之下，確實不只是特殊，還令人費解。

只是「厚生」眞的就是皇民化運動時代中臺灣文化界的「反日」例證嗎？在「非合作即抵抗」的史觀之外，難道就沒有其他的可能足以解釋了嗎？本文擬回到原始史料上，嚐試從「厚生」的結社動機、成員的主要言論，以及公演的經過與迴響等三方面進行考察，企圖爲「厚生演劇研究會」乃至戰爭時期臺灣近代戲劇的發展，提供新的視點與思考。

二、結社經過

一九四三（昭和 18 年）年五月三日《興南新聞》的〈文化消息〉欄上首度披露了「厚生演劇研究會」成立的消息。

> 〔4 月〕29 日下午三點半，臺北厚生音樂會的姊妹文化研究團體「厚生演劇研究會」在大稻埕山水亭舉行成立大會。男研究生二十五名、女研究生十名，共計三十五人。負責人王井泉，編導部主任林博秋，顧問爲謝

---

(3) 邱坤良，《日治時期臺灣戲劇之研究（1895-1945）》（臺北：自立晚報社文化出版部，1992），頁 336-339。

(4) 有關「厚生」公演時所使用的語言，焦桐在《臺灣戰後初期的戲劇》（臺北：臺原出版社，1990），頁 15-16 中，曾指出是採用日本語。另外，筆者也曾在林博秋生前向他求證此事。林博秋表示該次公演在語言使用上主要採行日語，僅在人名的部分——也就是彼此稱呼時，才使用臺灣話。

(5) 田村志津枝，〈臺灣の大眾藝能のありさま〉，收於《岩波講座近代日本と植民地 7：文化のなかの植民地》（東京：岩波書店，1993），頁 173-191。

火爐、張文環、名和榮一、呂赫若、呂泉生等人。(6)

從這份成立名單來看，主事者中除了謝火爐是當時橫跨織品、娛樂業的實業家之外，(7) 其他幾位都與《臺灣文學》雜誌關係匪淺。

一九四一年張文環等人由於編輯路線的理念問題與西川滿對立，乃脫離《文藝臺灣》雜誌社，自組「啓文社」出版《臺灣文學》。《臺灣文學》自創刊起，「就明顯有繼承事變前新文學運動香火，並與《文藝臺灣》互別苗頭的意味。」(8) 在「厚生」的創始成員名單中，張文環與呂赫若——這兩位被後世公認爲代表臺灣文學成熟期的優秀小說家——當時是《臺灣文學》雜誌的主要編務負責人；王井泉則是該雜誌發行所啓文社的負責人，同時也是臺北文士喜愛聚集的「山水亭」臺灣料理店老闆；名和榮一任職於臺灣放送協會，也是《臺灣文學》的編輯委員；(9) 另外，呂泉生畢業於東京東洋音樂學校，返臺後致力臺灣民謠的採集工作。(10) 一九四三年三月下旬呂泉生結合臺北市內五十餘名音樂愛好者成立「厚生音樂會」，(11) 這便是報導所載「厚生演劇研究會」與「厚生音樂會」是姊妹文化研究團體的由來。

「厚生」的編導部主任林博秋（1920-1998），臺灣桃園人。新竹中學校四年級課程結束後負笈日本，一九四一年年底自明治大學政經科畢業。一九四二年間曾任職於著名的東寶影業公司協助攝製電影，並加入曾在一九三〇年代以「新喜劇運動」引領風騷於一時的紅磨坊劇團（ムーラン・ルージュ）之編導部門。當時，主導東京戲劇界輿論的《東京新聞》藝能版曾以「臺灣本島人第一位劇作家」的顯著標題報導林博秋。(12) 林博秋在一九四三年一月中旬，頂著第一位晉身「帝都」劇壇的「臺灣本島人」劇作家的殊榮與紅磨坊的盛名回到臺灣。林博秋返臺

---

(6) 見 1943 年（昭和 18 年）5 月 3 日《興南新聞》，〈文化消息〉欄。

(7) 興南新聞社編纂，《臺灣人士鑑》（臺北：興南新聞社，1943）。

(8) 見柳書琴，《戰爭與文壇——日據末期臺灣的文學活動(1937.7-1945.8)》（臺北：臺灣大學歷史研究所，1994），頁 103；另有關 1941 年 5 月張文環、中山侑等人自《文藝臺灣》出走，成立啟文社發行《臺灣文學》的過程，參見前揭書，頁 88-95。

(9) 《臺灣文學》編輯委員的名單，參見 1941 年秋季號的《臺灣文學》，頁 64。

(10) 1943 年春季號的《臺灣文學》上呂泉生曾以呂玲朗之名發表依臺灣民間歌謠〈六月田水〉旋律譜曲的樂譜。這首曲子後來被用來當作《閹雞》一劇的幕間插曲。

(11) 參見《興南新聞》1943 年 3 月 22 日學藝版之〈文化消息〉欄。

(12) 見 1942 年（昭和 17 年）11 月 29 日《東京新聞》藝能版。

後，隨即展現旺盛的創作力，[13] 進而包辦「厚生」公演四齣戲的編劇及導演。

其實，在「厚生演劇研究會」結成之前，《臺灣文學》同仁至少有過兩度組織演劇團體的念頭。第一次是在一九四一年雜誌創刊後不久的八月，王井泉、張文環、中山侑、名和榮一等人成立了「臺灣鄉土演劇研究會」，下設「都市演劇」與「農民劇」二部門。[14]《臺灣文學》集團的第二次戲劇結社是在一九四二年十月中旬左右，張文環、王井泉、謝火爐，加上回臺不到半年的呂赫若等人，再度醞釀組織「演藝會社」。新劇團經協調先寄身於「臺灣映畫株式會社」（社長為謝火爐）名下。返臺後待業中的呂赫若遂成為該劇團部門的第一位職員。只是這次結社的時間並不長，呂赫若在日記中記下了他的上班日期，只有十一月十九日到十二月三日的短短十五天。根據日記的記載，這次結社行動之所以夭折是由於《臺灣文學》與謝火爐在資金上的問題無法取得共識的緣故。[15]

兩度籌組戲劇社團不果的《臺灣文學》集團，究竟是在什麼樣的動機下籌組「厚生演劇研究會」呢？根據數位重要當事人的回憶，除了細節有些微出入之外，說法頗為一致。這些重要當事人包括張文環、陳逸松、林博秋與呂泉生。有關「厚生」的成立動機，可以戰後最早出現的張文環回憶作為討論基礎。那是一九六五年他為悼念王井泉所寫的〈難忘當年事〉一文。[16] 我們先來看看張文環是怎麼說的：

> 大概是臺灣文學創刊後第三年的事。興南新聞社舉辦演劇挺身隊，主要指導者是臺灣演劇協會由日本東京聘來的松井桃樓（筆者按：應為松居桃樓）。這松井桃樓的父親是日本聞名的研究歌舞伎劇的專家。臺灣演劇

---

(13) 林博秋在一月中旬自東京返臺後，一、二月間兩度指導桃園「雙葉會」搬演《阿里山》，隨後在 3 月 29 日的《興南新聞》上發表充滿鄉土喜趣的獨幕諷刺劇《醫德》，緊接著於 4 月 28 日出刊的《臺灣文學》夏季號上又刊載了他的《高砂館》劇本。

(14) 有關「臺灣鄉土演劇研究會」的成立，參見《臺灣文學》1941 年 9 月號〈學藝往來〉欄、《民俗臺灣》1941 年 10 月號〈消息〉欄。

(15) 有關此次結社始末，參見 1942 年 10 月上旬到 12 月中旬《呂赫若日記》的記載。又《呂赫若日記》稿本承蒙清華大學陳萬益教授慨借，特此致謝。

(16) 張文環對「厚生」結社始末的回憶，前後發表在下列的兩篇文章中：一是〈難忘當年事〉，《臺灣文藝》1965 年 10 月號，頁 50-57；一是〈雜誌臺灣文學の誕生〉，《臺灣近現代史研究》第 2 號（1979 年 8 月）。

> 協會的工作是臺灣戲劇的統制機關。……作品題名爲「南國之花」(17) 原作者也是日本人。所以不但我個人，臺灣文學同仁看來也不大舒服，這不滿並不是全部指導都是日本人所引起的。因爲這批日人的演劇能力，我們估計没有興南新聞那麼高，近廟欺神，興南新聞眼光何在不無疑問。於是我們也匆匆忙忙組織演劇研究會起來。(18)

這段追憶裡，張文環提示「厚生」之結社動機，起因於《興南新聞》社方戲劇結社的刺激。由於《興南新聞》社的合作對象松居桃樓是代表官方臺灣演劇協會的頭號人物，演出採用的劇本又是「內地」劇作家的作品，所以張文環說「不但我個人，臺灣文學同仁看來也不大舒服」。這份「不大舒服」的感覺，《臺灣文學》的贊助者陳逸松與後來爲「厚生」公演設計音樂的呂泉生，在晚年接受口述採訪時，都明白地指出是由於《興南新聞》社上演的劇目跟宣傳戰爭有關的緣故。(19)

但由於張文環、呂泉生、陳逸松等人的說法畢竟是戰後的回憶，思及戰後臺灣曲折的歷史情境，其可信度似有保留之必要。所幸近日《呂赫若日記》出土，讓《臺灣文學》集團成員與松居桃樓一側之間「道不同，不相爲謀」的隱晦情緒，得到了直接的佐證。一九四三年三月二十七日呂赫若出席了張文環所謂的「興南新聞社舉辦演劇挺身隊」的籌備會議，日記有如下之記載：

> 下午四點半起出席在「明治製菓」三樓召開的有關興南新聞社籌設藝能文化研究所的第一次預備會，對那些無聊傢伙們的氣焰感到錯愕。於大雨滂沱中離去。(20)

雖然只是短短一筆記錄，但是對「藝能文化研究所」(筆者按：應爲「藝能文化研究會」(21))的描寫卻令人印象深刻。日記中沒有指名道姓指出當天出席預備會議的人氏應該包括「藝能文化研究會」的主要指導者松居桃樓吧？而呂赫若筆下「無

---

(17) 此處上演的劇目「南國之花」為張文環誤記，正確的劇目應是《赤道》；本文將於稍後再作說明。

(18) 張文環，〈難忘當年事〉，頁 55。引文中「近廟欺神」意為「住居近於廟，卻對其神不尊敬」，見陳修主編，《臺灣話大辭典》(臺北：遠流，1991)。

(19) 陳逸松的回憶，見陳逸松口述、林忠勝撰述，《陳逸松回憶錄》(臺北：前衛出版社，1994)，頁 284-287；呂泉生的回憶，見石宛舜，〈嘎然絃斷——林博秋與新劇〉，《文學臺灣》1994 年夏季號，頁 206-208。

(20) 《呂赫若日記 (1942-1944)》，未刊本，由國立成功大學陳萬益教授提供，謹此致謝。

(21) 見《興南新聞》，1943 年 4 月 12 日。

聊傢伙們的氣焰」指的到底是什麼呢？我們或可從松居桃樓在會議召開後兩天發表在《興南新聞》上的〈青年與演劇〉一文中看出端倪。松居在文章裡直指「臺灣新劇」的水準普遍低下，已經成爲有關當局相當頭疼的問題；他甚至還暗指在當時的臺灣，戲劇是「極下層階級人們的娛樂」。(22) 類似這種論調，輾轉聽在有著新劇運動淵源與戲劇理想的《臺灣文學》同仁耳裡，會產生「近廟欺神」的羞辱感！實在不是難以想像的事。

戰爭期間承繼《臺灣民報》更名出刊的《興南新聞》，被認爲是較站在臺灣人立場發聲的媒體，但它在戰爭時期想要爲民喉舌卻又不敢得罪當局的困難處境，其實是可以想見的。究竟《興南新聞》社方是出於主動與代表官方立場的松居桃樓合作？還是被動？我們無法得知。如果《興南新聞》社是出於主動想要舉辦戲劇活動，那麼合作的對象爲什麼不選擇同樣站在臺灣人立場又有深厚戲劇淵源的《臺灣文學》集團呢？如果是出於被動必須向官方表態，難道在合作對象與上演題材的選擇上再沒有任何得以轉圜的餘地了嗎？無論如何，《興南新聞》社因與松居桃樓合作進而招致文化界強烈反彈，此一過程值得注意。

緊跟著《興南新聞》社方籌設「藝能文化研究會」的腳步，「厚生」的主事者以《臺灣文學》集團爲首，他們糾集平日熟稔的青年劇團成員們——涵蓋了來自士林、新莊、桃園等地的男女演劇挺身隊成員，加上擁有五十名成員的「厚生音樂會」總共近百人，決定以實際的舞臺行動跟松居桃樓主導的「藝能文化研究會」一較長短。也就是說，「厚生」的結社動機在於爭一口氣！爲的是要向「藝能文化研究會」那些帶著「氣焰」的「無聊的傢伙」們，證明自己（或說「本島人」）的戲劇能力。

三、主事者的言論

在討論「厚生」成員的言論之前，讓我們先回顧一下臺灣新劇運動的發展。一般認爲，臺灣的新劇運動是在一九二三年左右開始，一直到中日戰爭爆發爲止，其間總共歷經了兩次高峰。最初的新劇活動主要結合文化協會的島內啓蒙運動，

(22) 見《興南新聞》，1943 年 3 月 29 日。

所以當時的「新劇」又常常被稱爲「文化劇」。此一時期的新劇運動伴隨島內政治社會運動的興盛，在一九二六至一九二七年間達到高峰，旋即又因爲政治的分裂與當局的檢肅而沉寂一時。這個階段的新劇由於過度強調宣傳與教化，在戲劇藝術本身的累積上顯得相當有限。(23) 新劇運動的另一個高峰是張維賢所組織的民烽劇團。張維賢在前述新劇運動走下坡之際，曾兩度赴東京進修，其中還包括前往當時日本新劇的發祥地「築地小劇場」見習將近兩年。一九三三年秋天，民烽劇團在永樂座上演易卜生（H. Ibsen, 1828-1906）的《國民公敵》（日譯《民眾の敵》）等劇，被當時文化界認爲是臺灣第一次「眞正的新劇」。翌年，民烽劇團與日人新劇團體合辦「新劇祭」活動，更將新劇運動推向藝術成熟的高峰。(24) 一九三七年中日戰爭爆發前後，懷抱新劇運動職志的劇團已不復見。歷時十餘年的臺灣新劇運動可以說就此鎩羽。

緊接著在小林躋造總督時代（1936 年 9 月 2 日—1940 年 11 月 26 日），由於推行激烈的皇民化運動的緣故，臺灣傳統的戲劇活動受到很大的戕害。這是一段被民間藝人稱之爲「禁鼓樂」的黑暗時代。此一時期，新劇運動也銷聲匿跡，新劇界開始出現各式各樣爲迎合皇民化政策所作的「變形」演出，其中不乏傳統劇種或歌仔劇團的變調演出。一時之間，「新劇」、「皇民（化）劇」、「新派劇」、「改良劇」等名稱紛紛出籠。就在同時，臺灣的青年劇活動也已鴨子滑水般展開。青年劇在早年是屬於青年團活動的一環，有的是延續公學校學藝會餘興節目的活動，有的是指導者在當局推行國語政策下所配合舉辦的活動。

青年劇運動的積極展開，始自一九四一年七月皇民奉公會中央本部娛樂委員會的成立。這個娛樂委員會中包括有演劇、音樂、映畫、其他等四個分科會。根據一九四一年四月末的調查，臺灣全島總共有男女青年團 1,664 團。娛樂委員會據此積極企劃、推動全島性的青年演劇運動。娛樂委員會以「島民健全娛樂自給化」與「確立地方文化」爲目的，在各地陸續舉辦「青年劇指導者講習會」之類活動，希望能達到每十團之中就有一團具有上演青年劇能力的理想比例。(25) 這類講習

(23) 楊渡，《日據時期臺灣新劇運動（1923-1936）》（臺北：時報，1994），頁 156。

(24) 張維賢，〈我的演劇回憶〉，《臺北文物》3: 2（臺北市文獻委員會，1954），頁 105-113。

(25) 中山侑，〈青年演劇運動〉，收於濱田秀三郎編，《臺灣演劇の現狀》（東京：丹青書房，1943），頁 174-177。

會活動的舉辦，在時間上往往長達一週，而其舉辦目的不只在於訓練地方青年的業餘演出，同時也針對職業劇團進行再教育。從涵蓋戲劇專業分工的課程設計來看，這些演劇講習會的訓練目的，不僅在於「皇民鍊成」或是「軍國宣傳」，另外還有一個未曾被討論過的層面，便是企圖建立起較「健全」的演劇機制。(26) 當時的青年劇運動的指導者們，多不承認臺灣既有新劇團所上演的戲劇是「正統的新劇」，基本上，他們是以日本內地發展成熟的「新劇」作爲取法對象。

有了上述的認識，我們較能了解「厚生」結成後不久林博秋提出「第二次新劇運動」的背景。那是篇刊登在一九四三年五月三日《興南新聞》上，題爲〈晚近的臺灣戲劇——桃園雙葉會(27) 的二三事〉的文章，林博秋如此破題寫道：

> 如果我們將十數年前中山侑氏、王井泉氏、張維賢氏苦心慘澹經營的新劇運動視爲臺灣的第一次新劇運動的話，那麼最近這三四年來，在職青年們利用餘暇高喊新劇——他們自己創作劇本、進行排練、並在各地公會堂上演——以一般自稱爲新劇劇團者爲對手，他們所推動的新劇運動，則可以視作爲臺灣的第二次新劇運動。(28)

在這段文字中，林博秋可以說「無視」於青年劇運動作爲皇民化運動一環的現實，硬是把青年劇運動的主導權從官方釋還到民間——臺灣地方青年——的手上。林博秋巧妙地將皇民化運動中的青年劇運動納入臺灣近代戲劇發展以來的主體性脈絡裡，並與過去新劇運動的高峰——民烽劇團——作了銜接。(29)

距離「厚生」公演不到一個月，八月九日的《興南新聞》又刊出了「厚生」成員的另一篇重要言論，那是王井泉的〈一粒麥子不死——從「民烽」到「厚生」的回憶〉。王井泉出身新劇運動初期的重要團體「星光演劇研究會」，同時也經歷新劇運動中藝術最成熟的「民烽劇團」。他一邊細數自己的新劇運動經驗，同時也勾勒出臺灣近代新劇發展的軌跡。值得注意的是，在這篇文章中王井泉委婉地對

---

(26) 此處可以 1942 年間各地紛紛舉辦的「演劇講習會」之類活動為例。在這種通常長達一週的研習課程中，往往安排有「演出論」、「戲曲論」、「演技論」、「扮裝術」……等近代劇團之專業課程。而這類研習活動的對象不只針對上演青年劇的「素人」們，很多時候還以職業劇團為對象。

(27) 有關林博秋與桃園雙葉會，參見石宛舜，〈嘎然絃斷——林博秋與新劇〉，頁 189-223。

(28) 林博秋，〈臺灣演劇の作（原誤）今——桃園雙葉會のことなど〉，《興南新聞》，1943 年 5 月 3 日。

(29) 民烽劇團的發展參見楊渡，《日治時期臺灣新劇運動（1923-1936）》，頁 74-91。

臺灣當局的戲劇政策提出質疑：

> 指導作爲國民福祉的演劇進行改革是當前的急務。此一改革，若是直接將內地的新劇照本宣科地移植是無法解決問題的。没有觀眾就不能成立的演劇，必須敏鋭地攝取觀眾中流動的生活感情以及時勢。觀眾需要的是什麼呢？我認爲唯有將現實理想化、理想現實化之後，才會出現感人的戲劇。在臺灣樹立國民演劇一事，應該針對臺灣的特殊狀況進行考察。原封不動地將内地的新劇搬到此地觀眾的面前，内地觀眾所能感知的一切，臺灣觀眾能產生什麼樣的理解呢？難道没有可以檢討的餘地嗎？厚生演劇研究會以創造屬於純正娛樂的演劇爲目標，並爲致力此一問題的解決而努力。戲劇必須是娛人的——這是戲劇的生命，同時必須是純正意味的娛樂。關於臺灣演劇的問題有許多問題正等待著我們。我們但願能與「文化常會」、「藝文」共同攜手努力、研究精進。(30)

王井泉的這段文字眞的是太重要了。它可以被視爲「厚生」的具體戲劇論述。王井泉說：「沒有觀眾就不能成立的演劇，必須敏銳地攝取觀眾中流動的生活感情以及時勢。觀眾需要的是什麼呢？我認爲唯有將現實理想化、理想現實化之後，才會出現感人的戲劇。」這番話看似模糊曖昧，但隱約可見其與西方近代戲劇的寫實主義精神遙相呼應處。西方近代戲劇史上的寫實主義揚棄了先前浪漫主義時期戲劇對人類崇高情感的追求，它著眼於大眾，企圖呈現與凡夫俗子日常生活密切相關的「眞實」。

然而，王井泉花費偌大篇幅所言「在臺灣樹立國民演劇一事」究竟所指爲何呢？讓我們再度回到歷史上做考察。

一九四〇年七月，近衛文麿第二度組閣。以國策智囊團「昭和研究會」與國民動員團體「大政翼贊會」爲首，推行所謂的「新體制運動」。在近衛內閣中，受到大多數知識人支持而出任大政翼贊會企劃局文化部長的岸田國士與副部長上泉秀信都與戲劇界淵源深厚。(31) 他們所主導的文化政策最特殊之處，在於提出由中

---

(30) 王井泉，〈一粒の麥は死なず——「民烽」から「厚生」への思出〉，《興南新聞》，1943 年 8 月 9 日。

(31) 岸田國士（1890-1954）是日本近代的重要劇作家、小說家、評論家。陸軍士官學校畢業後一度負笈巴黎鑽研戲劇。其文學、戲劇作品以法蘭西式的纖細風格著稱。1937 年岸田與久保田万太郎等人創設「文

央往地方移行的地方文化論，強調重新創造地方文化的新價值。大政翼贊會的地方文化運動分別以地方文化人士與農村的青壯年層爲主體，致力於傳統性文化的復甦與新興文化的移入。一時之間，有關地方民俗藝能等的調查研究活動蓬勃展開，鄉土主義的旗幟高揚。(32)

配合「新體制」的誕生，日本戲劇界有關「演劇新體制」的構想也逐漸形成。一九四一年三月五日《東京日日新聞》揭櫫了「演劇新體制」的指導方針：

> 一、爲生產日本演劇傳統之美，特樹立有助國民文化之增進的國民演劇。
> 一、使向來被視爲一部份非生產份子佔有物的演劇，重新成爲全體國民之所有物。(33)

此一方針，不僅嚴厲地批判了以營利爲目的的商業性演出，同時還明確地將戲劇活動定義爲「國民全體所有物」。換句話說，「演劇新體制」的構想主要是以滿足「國家目的」的需要爲前提，反對營利性舊體制，進而重新整編戲劇的相關社團組織以娛樂山巔水湄的廣大勞動者。在樹立「國民演劇」的前提之下，日本「演劇新體制」的構想是透過所謂的「移動演劇運動」與「素人演劇運動」付諸實踐的。(34) 而這些觀念都程度深淺不一地對臺灣當局的戲劇政策產生影響。

殖民地臺灣配合中央人事改組，一九四〇年十一月長谷川清繼任臺灣總督。原本小林躋造總督所實施的激烈的皇民化政策，自此得到調整。當時臺北帝國大學教授中村哲曾在總督府機關雜誌《臺灣時報》(1941 年 1 月號) 的「皇民化的再檢討」特輯中，執筆寫了一篇總論性文章〈作爲文化政策的皇民化問題〉，這篇文章在近來的研究中被視爲新總督對皇民化政策的調整宣言。(35) 在這篇帶有官方

學座」(劇團名)；並前後主持《劇作》、《悲劇喜劇》等重要戲劇雜誌編務，致力於培育劇壇後進。戰爭期間出任大政翼贊會文化部長，戰後檢討戰爭責任時，遭到革除公職處分。上泉秀信 (1897-1951) 早年立志作洋畫家，1921 年進入《都新聞》報社後捨棄彩管，轉向劇評與戲劇創作。1940 年 10 月受岸田國士之邀出任大政翼贊會文化部副部長。

(32) 北河賢三，〈戰時下の文化運動〉，《歷史評論》，1989 年 1 月號，頁 55-57。

(33) 《東京日日新聞》，1941 年 3 月 5 日。

(34) 參見馬場辰己，〈演劇新體制と移動演劇〉，《日本演劇學會紀要》，第 23 號 (1985)，頁 46-56。

(35) 詳見 Wu, Mi-cha (吳密察) "'Kominka' and Taiwan's Local Culture Movement: An Alternative Context for the Emergence of Minzoku Taiwan", 52nd Annual Meeting of the Association for Asian Studies (March 9-12, 2000), San Diego, California, USA.。

宣言意義的文章中，對過去戲劇政策的批判如下：

> ……連散佈本島的地方神祇都打毀，是政策走得太過了，適當地保存本島獨特的歌舞音樂是安慰與安心本島人生活所必需的。否則，政治如此地干涉，將會對政治失去親愛之念。(36)

同期刊登的還有黃得時的〈作爲娛樂的皇民化劇〉一文。文中黃得時具體地就推行皇民化劇的諸多環節予以建言，可以說是直接呼應了中村哲大方向性的檢討。在劇本方面，黃得時認爲過度的說教是過去皇民化劇以至青年劇不得人心之處，他建議在皇民化的前提下，實有必要「參酌本島人的風俗習慣」創作出「使之碰觸精神生活的幽微處，卻又不失明朗、有趣」的劇本。在使用語言方面，黃得時暗示了全面性要求對白必須使用國語（日語）的政策，是未考慮當時國語普及程度的過急之舉。另外，他也直陳過去皇民化劇的演出規定穿著和服、場景擺設必須符合內地式樣的不當，他認爲應該要根據劇本情節與人物的安排，該穿和服的時候就穿和服，該穿臺灣服的場合就穿臺灣服，讓舞臺上搬演的一切合於自然，以縮短戲劇與觀眾之間的距離感。(37) 就在《臺灣時報》上刊載了黃得時對皇民化運動下戲劇政策的具體檢討後，民間也陸續出現了呼應的聲音。如王育德就發表了〈臺灣演劇的今昔〉，(38) 延續了黃得時的討論；而前述《臺灣文學》集團在同年夏末成立的「臺灣鄉土演劇研究會」，應也可視爲對此一修正政策的積極回應。

在總督府方面，爲呼應內地「新體制」而來的轉變，還包括前述一九四一年七月皇民奉公會中央本部娛樂委員會的成立。這個娛樂委員會中的演劇分科會主要事業有二：一是籌設統制指導全島新劇的「演藝協會」；一是促進各州廳皇奉支部之青年劇與地方事務間的活潑互動。(39) 後者的目的當然在於積極推動青年劇

---

(36) 中村哲，〈作為文化政策的皇民化問題〉，《臺灣時報》，1941 年 1 月號，頁 6-12。

(37) 見黃得時，〈作為娛樂的皇民化劇〉，《臺灣時報》，1941 年 1 月號，頁 96-101。

(38) 王育德 1924 年生於臺南，臺北高校畢業後赴東京帝國大學留學，1969 年取得東京大學文學博士學位。戰後王育德以從事臺灣獨立運動而聞名，但是，他本身不只是個語言學家，同時也從事戲劇創作與戲劇史料保存工作。撰寫〈臺灣演劇の今昔〉一文時，王育德尚是臺北高等學校的學生；該文載於「臺北高校報國校友會」發行的《翔風》，22 號（1941 年 7 月），頁 55-67。

(39) 中山侑，〈青年演劇運動〉，頁 163-275。

運動；前者則落實於一九四二年三月十三日臺灣戲劇最高統制機關「臺灣演劇協會」的成立。[40] 就在「臺灣演劇協會」成立後沒幾天，出身松竹文藝部的松居桃樓受聘來臺，出任「臺灣演劇協會」的最高指導者。但是，從松居桃樓的言論與行動中，卻讓人看不出他對前述以中村哲爲首的皇民化政策檢討有任何積極呼應之處。

松居桃樓在三月十八日抵臺之後，馬不停蹄地巡迴全島，透過各種講習會的舉辦與新劇團的培訓活動，逐漸掌握了當時臺灣戲劇界的概貌。一九四三年四月《興南新聞》社成立「藝能文化研究會」，松居桃樓與另一位「臺灣演劇協會」指導員竹內治是主導者。在「藝能文化研究會員募集」的告示中，有一段話應可看作是松居桃樓甚至是他背後所代表的「臺灣演劇協會」的戲劇觀：

> 演劇不單只是娛樂或慰安之物。它跟報紙、廣播、電影一樣，不用說，都是具有藝術性的。然而，它也具有教化、指導、宣傳的機能，必須充分使之發揮以擔負起國家所要求的文化任務。演劇此一綜合藝術的滲透力，其包藏之利害有如「武裝的兵器部隊」一般。有鑑於此，臺灣演劇界有必要提出具體的成果。身處今日之時勢，如何活用此一貴重兵器以報效國家，實在是我等之急務……。[41]

在募集告示刊登不久之後，「藝能文化研究會」公佈了上演劇目爲《赤道》的消息。該劇是曾獲昭和十六年度「國民演劇賞情報局賞」的作品，劇作者八木隆一郎。獲獎理由爲：

> 取材於開拓南方航路的野心力作。儘管編劇導演技術上多少有些缺點，但是並不流於時局的淺薄附和，巧妙地描寫出爲建立大東亞共榮圈而邁進的不屈魂魄。[42]

劇本得獎後，東寶影業隨而將之搬上銀幕。電影版的《赤道》就叫做《南海的花

(40) 見《臺灣日日新報》，1942 年 3 月 14 日。
(41) 參見《興南新聞》，1943 年 4 月 12 日文化版的「藝能文化研究會員募集」告示。
(42) 參見〈情報局の國民演劇映畫受賞式〉，《演藝畫報》，1942 年 5 月號，頁 15。

束》。[43] 電影完成後，再度獲選爲昭和十七年度的「文部省推薦電影」。[44] 這個既符合國策又兼具創作水準的故事，很快地成爲當年家喻戶曉的一支名作。「藝能文化研究會」決定搬演《赤道》，可以說是帶有官方指導意圖的示範演出吧。[45]

新指導者帶給《臺灣文學》集團的衝擊與失望是可想而知的。正是這一股失望之情，加上自家人《興南新聞》社竟與之合作，激發了該集團組織劇團籌畫公演的積極行動。當我們回頭重新檢視王井泉的文章，不難了解松居桃樓所代表的主流戲劇觀正是王井泉所要挑戰的對象。然而，更重要的是，王井泉在這篇文章中藉檢討「在臺灣樹立國民演劇」之名，提出他的也是「厚生演劇研究會」的戲劇理念。王井泉問到：「(本地）觀眾需要的是什麼呢？」其實，答案早含蓄地透露於字裡行間，他寫道：「原封不動地將內地的新劇搬到此地觀眾的面前，內地觀眾所能感知的一切，臺灣觀眾能產生什麼樣的理解呢？難道沒有可以檢討的餘地嗎？」換句話說，王井泉認爲臺灣觀眾所需要的並不是移植自「內地」的劇本，而必須是取材自臺灣民眾生活情感的、能搏得臺灣觀眾理解的劇本。而這正是王井泉「在臺灣樹立國民演劇的問題，應該將之當作特殊事情來考察」之言論的絃外之音，也是「厚生演劇研究會」不折不扣的戲劇信念。

王井泉從新劇運動伊始即參與其中，並在一九三〇年代初期與張維賢同組民烽劇團。當時民烽所追求的戲劇，可以說是易卜生式的寫實主義戲劇；也就是戲劇者要透過戲劇的精心鋪排以呈現社會的問題，進而促成社會的改革。[46] 曾經擔任民烽公演舞臺上要腳的王井泉在戰爭期間所扮演的腳色，正如他自己所寫的，是「一粒不死的麥子」——在機會來臨時伺機發芽。王井泉護持新劇運動的薪火於不滅，經歷「青年劇運動」，也經歷《臺灣文學》集團的數度戲劇結社，直到將

---

(43) 當《興南新聞》社「藝能文化研究會」決定上演《赤道》時，其宣傳重點也在於名為「南海の花束」的群舞場面上。這應該就是張文環把「藝能文化研究會」公演劇目記憶成「南國之花」的由來。

(44) 日本映畫雜誌協會編纂，《昭和十八年映畫年鑑》，頁 49。

(45) 「藝能文化研究會」《赤道》的公演時間為 1943 年 7 月 26-29 日，前後在臺北的榮座與第一劇場上演；此外，9 月 20 日時值「航空日」，「藝能文化研究會」於臺北公會堂再度搬演《赤道》。張文環在〈難忘當年事〉中曾提到「藝能文化研究會」與「厚生」的公演時間，「我記得是同一時期，相差恐怕沒有一兩天」。張文環的印象可能是來自於「藝能文化研究會」在 9 月份的第二回公演。

(46) 民烽劇團宣言中曾明白主張藝術必須結合大眾的思想與情感，並且還疾言厲聲地批判諂媚當道、愚弄民眾的戲劇。參見臺灣總督府警務局編，《臺灣總督府警察沿革誌㈢》（臺北：南天書局，1995：復刻本），頁 892-894。

之傳遞到「厚生」成員的手上。

林博秋與王井泉兩人的文章，一篇發表在「厚生」成立之初，一篇發表在「厚生」公演前夕；一在爭取臺灣戲劇運動的主導權，一在提出明確的戲劇觀。「厚生」從醞釀結社到正式公演，可說是既審慎又具謀略。以下本文將進一步闡述當時公演的經過與演出後的迴響。

四、公演與迴響

「厚生」的公演，可以說是傾盡《臺灣文學》集團所有人力物力資源，經過四個月的苦練後，終於在一九四三年九月三日起連續六個晚上假臺北永樂座的舞臺展現其戲劇實力。首演當晚演出的是《從山上看街市的燈火》與《閹雞》，第二天則是《高砂館》與《地熱》，此後比照輪流。上演第二天的《臺灣日日新報》出現〈厚生演劇大好況〉的專文報導，接著九月五日的《臺灣日日新報》再度出現與「厚生」女演員李麗華有關的「花絮」報導。到了九月六日，《興南新聞》與《臺灣日日新報》同時報導了「厚生」公演以來夜夜爆滿的盛況，並且決定追加兩場演出的消息。

「厚生」公演的四齣作品，全由林博秋一人包辦編劇與導演工作。[47] 其中有劇本流傳下來的只有《閹雞》與《高砂館》，也是此次公演中結構篇幅較龐大的兩齣。另外，從後來的劇評以及流傳的照片中可以得知《從山上看街市的燈火》是一齣童話劇；《地熱》則是林博秋在紅磨坊發表的《水平坑》之改題，內容敍述礦夫不畏自然災害，決意與之搏鬥繼續採礦的故事。[48]

《閹雞》原本是張文環發表於一九四二年夏季號《臺灣文學》上的同名小說。林博秋取其上半部，將之改編爲兩幕六場的劇本。原本小說中以男女愛情故事爲情節主線的安排，到了劇本之中，轉變爲透過一場婚嫁而展開的「福全藥房興衰史話」。從流傳下來的《閹雞》舞臺照片裡，可以看到充滿寫實風格的舞臺設計。《閹雞》的戲劇時間設定在一九一九至一九二二年間，透過開鑿鐵路所暗示出的時

(47) 有關「厚生」公演劇目的決定，在過程中迭有更易，其中還曾考慮重演簡國賢的劇本《阿里山》。此一過程，參見曾文博，〈稽古場日誌〉，《興南新聞》，1943 年 8 月 23 日。

(48) 瀧田貞治，〈臺灣に於ける新演劇運動の黎明——厚生演劇數數の新紀錄〉，頁 38-39。

間感，以及切合時代背景的服裝，整座舞臺洋溢著「漢文化」的情調。不止於此，當永樂座舞臺的帷幕輕輕開啓的同時，南管「百家春」的旋律隨之緩緩流洩而出。那是由呂泉生所指揮的「厚生音樂會」所演奏。到了換幕的時候，再一次，「厚生音樂會」演唱臺灣人耳熟能詳的民謠「六月田水」與「丟丟銅仔」。根據許多參與者的事後回憶，當時臺下觀眾也都跟著忘情哼唱起來。(49)

《高砂館》則是林博秋甫發表在《臺灣文學》夏季號上的四場劇作。故事發生在中日戰爭爆發後不久，基隆港邊一家複合經營的餐飲旅店「高砂館」內。旅店內雜踏進出的人們，有人離去有人歸來，有人等候有人送別。整齣戲未見高潮起伏，劇作家卻透過貼近人物性格的語言暗示人物那不爲人知而又耐人尋味的過去。於是，人物間情感的流動、以及窗外基隆港的雨絲，還有港口不時傳來的嗚嗚汽笛聲，交織成一幕幕帶著淡淡愁緒的人生即景。(50)

臺北帝國大學教授瀧田貞治看完「厚生」公演，馬上在十月號的《新建設》（皇民奉公會的機關刊物）上發表〈臺灣新戲劇運動的黎明——厚生演劇的數個新紀錄〉一文。瀧田貞治（1901-1946），東京帝國大學國文科畢業，自一九二九年起擔任臺北帝國大學文政學部教授，專攻日本近世與近代的文學、戲劇。(51) 這位在晚年林博秋口中被稱爲「是我們臺灣人的朋友」(52) 的瀧田貞治，在「厚生」結社排演過程中，常常到排演場觀看排練情形，甚至給予演員日語發音和聲調上的指導。他發表在《新建設》上的劇評給予「厚生」至高的禮讚——文中他將觀看「厚生」演出所得的感動跟以前在東京築地小劇場觀賞《櫻桃園》演出時所得的感動相提並論。瀧田貞治除盛讚林博秋的劇本與洗鍊的導演功力之外，也對燈光、舞臺設計與音樂部分讚譽有加。文中他提到《高砂館》是「純正的劇本」，「厚生」

---

(49) 這裡有一段插曲是，就在《閹雞》首演結束後，「厚生」的代表人王井泉被警方找去，告知由於皇民化運動之故，該兩首臺灣民謠自第二天起不准再唱。這造成戰後有關《閹雞》上演被禁的訛傳。參見呂泉生，〈王老先生（井泉兄）與我〉，《臺灣文藝》，1965 年 10 月號，頁 19。

(50) 《高砂館》劇本原載於《臺灣文學》，1943 年夏季號，中文翻譯參見黃書倩譯，〈高砂館〉，《文學臺灣》，1998 年秋季號，頁 158-189。

(51) 瀧田貞治將他的青壯時光盡付於臺灣，他在臺灣結婚、生子，戰爭疏散期間在竹山感染瘧疾，最後竟以 46 歲之英年病逝於臺灣。有關瀧田貞治的生平資料，由其後人瀧田夏樹先生提供，特此致謝。

(52) 此為林博秋口述，參見筆者所藏訪談錄音帶：1990:7/14, 7/23, 10/5; 1993:12/26; 1994:1/28。

的演出是「正統的新劇」。[53] 顯然，在瀧田貞治這位對臺灣近代戲劇發展有著長期觀察的學者的眼中，「厚生」已從民烽劇團搬演翻譯劇的成功中，更上層樓，達到創作與技術皆別開生面的新階段。

瀧田貞治的文章在《新建設》刊出之後，似乎在文化界激盪出不少的流言。有人認爲瀧田貞治是片面之詞，有人認爲過譽，甚至還有人作出「投書密告」的「卑劣舉動」。[54] 這些意見的實際論點我們不得而知，但是，顯然社會地位崇高的臺北帝大教授對於「厚生」的至高禮讚，讓部分人士不以爲然，尤有甚者，還爲著某些不可言喻的理由採用「密告」的方式向當局施壓。瀧田貞治還有「厚生」背後的《臺灣文學》集團都同感這份壓力。他們迅速地在年底出刊的《臺灣文學》上，企劃了〈戲劇對談——細評厚生劇團公演〉的文章，讓瀧田貞治藉由訪談的方式，進一步細緻而正面地回應外界的流言批評。文章一開始瀧田貞治重申對「厚生」公演的肯定，他提醒唯有超越黨派意識的正當議論才能使眞理伸張，而流言散播者應該拿出具體的反證才能據以批評。在將近八千字的文章中，瀧田貞治鉅細靡遺地檢視「厚生」公演的專業表現，諸如編劇、表演、導演技法及舞臺裝置等等，就連開幕的鈴聲配合也都在檢討之列。從而他再一次地肯定「厚生」公演是「臺灣新演劇史上劃時代的作品」！

一九四三年秋天的公演結束後，由於戰況吃緊，「厚生」原本打算繼續活動的計劃跟著不了了之，而《臺灣文學》雜誌也在同一年年底停刊。就臺灣新劇運動的意義而言，以張維賢爲代表的新劇運動者，當他們在回顧、檢討過去二、三〇年代新劇運動的成績時，念茲在茲的是原創劇本與劇場專業性之欠缺。一九四三年「厚生」的公演顯然已經掙脫前人的困境，爲臺灣近代戲劇的發展寫下新頁。

五、小結

在戰局逆轉的一九四三年，《臺灣文學》集團歷經兩度戲劇結社的失敗後，基

(53) 瀧田貞治或時人所謂「正統的新劇」，無非是以當時日本「內地」發展已臻成熟的「新劇」為標竿。相較於內地「新劇」的成熟，臺灣在一九二〇、三〇年代間「新劇」的發展並未與「內地」同步，可以說尚處於多方摸索嚐試的階段；因此，日本時代「新劇」一詞的使用呈現相當混亂的現象。

(54) 參見瀧田貞治，〈演劇對談——厚生劇團公演細目評〉，《臺灣文學》1944 年春季號，頁 70-75。

於替臺灣人爭一口氣——證明自己戲劇能力——的心理動機，組成了「厚生演劇研究會」。雖說是爭一口氣，卻非只是一時的意氣之爭。「厚生」從結社到公演一路走來，參與者無不抱持著相當嚴肅而審慎的態度。從其核心成員的發言中，我們不難看到戰爭時期臺灣新劇運動者所面臨的難題及其自我謀求的出路。其中，林博秋提出「第二次新劇運動」的口號，突顯了皇民化運動時期臺灣戲劇發展——青年劇運動——的主體性問題，「厚生」自許傳遞早年新劇運動香火的使命感在此不言可喻；王井泉則質疑戰爭時期臺灣戲劇界所扮演的下游腳色，他並藉由將「在臺灣樹立國民演劇」的問題提上檯面，進而提出「厚生」的戲劇理念——在臺灣的舞臺上搬演臺灣民眾的故事給臺灣的觀眾看。

從臺灣近代戲劇發展的角度來看，「厚生」的出現無法依既有的「非合作即抵抗」之史觀簡單論斷。那麼，我們應如何替「厚生」的出現下結論呢？我認為「厚生」是在青年劇運動——也是近代臺灣新的戲劇生態形成的重要過程——的基礎上出現的，而「厚生」的出現所代表的正是臺灣新劇運動者與殖民統治者之間，彼此較勁爭奪文化主導權的一次具體的行動。一九四三年九月，「厚生」透過公演的實踐，提出自己的一套美學價值，那是有別於傳統戲曲的，也有別於日本軍國主義的一套戲劇美學；那是一套屬於近代臺灣社會的、嶄新的戲劇觀。至於這套戲劇美學的深層內涵為何，則有待來日針對「厚生」公演的戲劇文本（drama text），乃至於公演時整個劇場文本（theatre text）做更進一步的分析與解讀了。

引用書目

〈北部新文學新劇運動專號〉,《臺北文物》3(2): 105-113。
〈悼念王井泉特輯〉,《臺灣文藝》2(9): 1-66。
〈臺灣電影的先行者——林博秋〉專輯,《電影欣賞》70: 12-50。
《映畫年鑑(昭和十八年)》。東京:日本映畫雜誌協會編纂,1943。
《新建設》。皇民奉公會。
《演藝畫報》昭和 15-18 年分。東京:演藝畫報社。
《臺灣文學》。臺北:啓文社、臺灣文學社。
《臺灣日日新報》,昭和 17-18 年分。臺北:臺灣日日新報社。
《臺灣時報》。臺灣總督府情報部。
《興南新聞》,昭和 16-18 年分。臺北:興南新聞社。
大笹吉雄
　1994　《日本現代演劇史:昭和戰中篇 II》。東京:白水社。
北河賢三
　1989　〈戰時下の文化運動〉,《歷史評論》465: 45-62。
田村志津枝
　1993　〈臺灣の大眾藝能のありさま〉,收於《岩波講座 近代日本と植民地 7:文化のなかの植民地》,頁 173-191。東京:岩波書店。
石婉舜
　1994　〈嘎然絃斷——林博秋與新劇〉,《文學臺灣》9: 206-208。
　2000　〈「臺灣本島人第一位劇作家」——青年林博秋與「帝都」戲劇界〉,交流協會日臺交流中心 1999 年度歷史研究者交流計劃成果報告書。
多仁安代
　2000　《大東亞共榮圈と日本語》。東京:勁草書房。
呂赫若
　　　　《呂赫若日記(1942-1944)》,未刊本。
邱坤良
　1992　《日治時期臺灣戲劇之研究(1895-1945)》。臺北:自立晚報社文化出版部。
柳書琴
　1994　《戰爭與文壇——日據末期臺灣的文學活動(1937.7-1945.8)》。臺北:臺灣大學歷史研究所碩士論文。
馬場辰己
　1985　〈演劇新體制と移動演劇〉,《日本演劇學會紀要》23: 46-56。
張文環
　1979　〈雜誌『臺灣文學』の誕生〉,《臺灣近現代史研究》2: 180-188。
陳逸松(口述)、林忠勝(撰述)
　1994　《陳逸松回憶錄》。臺北:前衛出版社。
焦　桐
　1990　《臺灣戰後初期的戲劇》。臺北:協和藝術文化基金會臺原出版社。
楊　渡
　1994　《日據時代臺灣新劇運動(1923-1936)》。臺北:時報文化出版企業有限公司。

臺灣總督府警務局(編)

《臺灣總督府警察沿革誌(三)》復刻本。臺北：南天書局（1995）。

興南新聞社(編纂)

1943 《臺灣人士鑑》。臺北：興南新聞社。

濱田秀三郎(編)

《臺灣演劇の現狀》。東京：丹青書房。

Wu, Mi-cha（吳密察）

2000 "'Kominka' and Taiwan's Local Culture Movement: An Alternative Context for the Emergence of Minzoku Taiwan". 52nd Annual Meeting of the Association for Asian Studies (March 9-12, 2000), San Diego, California, USA.

Taiwan Historical Research
Vol. 7, No. 2, pp. 95-115, Dec. 2000 (Issued in June 2001)
Institute of Taiwan History, Preparatory Office
Academia Sinica

A Discussion of the Kōsei Theater Society in Japanese Colonial Taiwan

Wan-shun Shih*

ABSTRACT

Two drama movements were important in introducing the techniques and practices of western modern drama to colonial Taiwan. The first was the New Theater Movement, led by Taiwanese intellectuals in the 1920's as a part of the Cultural Enlightenment Movement; the second was the Youth Theater Movement, promoted and sponsored by the Japanese colonial government to reinforce its program of assimilation (*kōminka*) during the Pacific War. This paper discusses the Kōsei Theater Society that was established by Taiwanese intellectuals in 1943 with the aim of subverting the official discourse on drama during the Youth Theatre Movement.

The Taiwanese Literature group was composed of educated elites who availed themselves of the government's promotion of the Youth Theater Movement to organize the Kōsei Theater Society and put on public performances. Resisting the military propaganda associated with the Youth Theater Movement, the Kōsei's leaders emphasized the indigenous and realistic in their performances and aimed to draw a direct connection to the New Theater Movement of the 1920s.

From the perspective of development of modern Taiwanese theater, Kōsei reveals that wartime Taiwanese intellectuals were already reflecting on the subjectivity of Taiwanese theater under the assimilation movement. Because the Kōsei was able to be formed and put on performances in the midst of the Youth Theater Movement, we can say that the Kōsei resisted militaristic aesthetics and, consequently, subverted and expanded the government's intentions behind the Youth Theater Movement.

Keywords: assimilation (*kōminka*), New Theater Movement, Youth Theater Movement

---

* Graduate Student at the Institute of Theatre and Drama, National Taiwan University.

《臺灣史研究》
第七卷第二期，頁 117-162
民國八十九年十二月(九十年六月出版)
中央研究院臺灣史研究所籌備處

妊娠、安胎暨「妊娠宇宙觀」——性別與文化的觀點*

宋錦秀**

摘　要

本文是有關臺灣傳統婦女「妊娠儀式叢」的研究；文中，筆者除透過人類學泛文化研究論述的反省，強調「妊娠」文化建構的概念之外，主要乃自傳統臺灣妊娠文化中的「安胎」切入，以近二、三年來筆者在臺中地區田野工作所得的「安胎儀式」暨妊娠安胎符籙為主，配合田野訪談及文書資料的解讀，試圖提出一個有關傳統臺中社會的「妊娠宇宙觀」，以及這套妊娠宇宙觀所可能涵攝的「性別」與「文化」的觀點。全文主要論點，擇要如後：

其一，我們透過泛文化民族誌的觀照可知，在不同的族群、社會中，如何界定「妊娠」的發生，或證明「妊娠」狀態已然發生的判準原則，其實都是一種文化性的定義，而且必須置於民間知識及該文化宇宙秩序的整體脈絡中，才得以全然的理解；「不潔」與「疾病」的象徵概念，也是我們必須審視的一環。

其二，處在臺灣傳統文化「妊娠」狀態中的婦女，自妊娠之初即捲入一個與六甲胎神、土神（土公、土母）、日遊、太歲、流霞等超自然力互動關聯的宇宙秩序之中。這類神靈，相對於人們在符籙、儀式中敬請前來坐鎮的各界尊神，是所有安胎策略直接所指的操作對象，我們稱之為「第一相關」。就其本質而論，祂們在臺灣漢人民間信仰的神靈概念體系中，皆屬於「煞」的概念，且應獨立劃歸為「神」、「鬼」、「祖先」等三大分類範疇之外的「第四範疇」。

其三，我們在提出一個以「煞」為中心的「妊娠宇宙觀」的同時，也企圖透過 Arthur Wolf（1974）以降西方學者有關漢人民間信仰「社會宗教觀」的典範架構的反省，重新審視前述四大文化分類範疇的類分，以及祂們在臺灣民間信仰中的基本性質及文化上的意義。我們最後也指出，傳統社會在建構這個妊娠宇宙觀的同時，實則也建構了傳統「婦女」在妊娠狀態中的一些文化註解。一方面，「妊婦」和「鬼」在文化象徵分類的類屬中，是屬於同一個範疇的；另一方面，男性神明與儀式執行者的角色特徵及性別優勢，也在在說明了「性別意識」在這個宇宙秩序系統的形成過程中，占有相當重要的支配地位。

關鍵詞：性別與儀式研究、妊娠、安胎、宇宙觀、神煞體系、臺灣傳統社會

---

* 本文為行政院國家科學委員會專題研究計劃「傳統婦女妊娠儀式研究：以『安胎』、『送流蝦』為中心」（NSC88-2412-H-001-004）的研究成果之一；初稿曾於「中臺灣鄉土文化」學術研討會（行政院文化建設委員會主辦，臺中市政府文化局承辦；2000 年 9 月）宣讀，承蒙會議評論人本院民族學研究所張珣女士不吝賜教，又承陳奕麟、謝世忠等先進學長及兩位匿名審查人提供寶貴意見和建議，謹此一併致謝。

** 中央研究院臺灣史研究所籌備處研究助理（新制）。

一、前言

臺灣傳統社會有關婦女妊娠至生產週期間的諸多儀式、策略，不僅是民間社會久傳爲俗的信仰、慣習，更是本土文化體系中極爲豐饒而重要的民間知識。此中，我們將婦女自有胎孕至入月、將產以前的儀式策略部門，以「妊娠儀式叢」（the ritual complex of pregnancy）的概念稱之，並將其整體視爲一個婦女胎產文化的研究單位；「妊娠儀式叢」是一個相當廣泛的概念，而所謂「儀式叢」，除包含所有妊娠週期間的各種儀式之外，也包含其他相關的策略、規範、慣習或禁忌。(1)

本文即筆者近年來有關臺灣傳統婦女「妊娠儀式叢」的系列研究之一；文中，筆者除透過人類學泛文化研究論述的反省，強調「妊娠」文化建構的概念之外，主要乃自傳統臺灣妊娠文化中的「安胎」切入，以近二、三年來筆者在臺中地區田野工作所得的「安胎儀式」暨妊娠安胎符籙爲主，配合田野訪談及文書資料的解讀，試圖提出一個有關傳統臺中社會的「妊娠宇宙觀」，以及這套妊娠宇宙觀所可能涵射的「性別」與「文化」的觀點。質言之，我們是將妊娠儀式叢視爲傳統臺灣「文化體系」（相對於「社會體系」）(2) 中的一個系統，關切其中涵蘊的文化象徵實體及詮釋，以及這些文化象徵詮釋被建構的基底及脈絡；這兩個面相的揭示，亦即本文主要研究目的所在，而這類文化脈絡式的鋪陳與分析，也正是當前人類學有關婦女妊娠研究較爲疏忽的一環。

二、人類學論述中的妊娠與生產

人類學有關「妊娠」（pregnancy）的研究，由於脈絡舖陳的不可切割及論述

---

(1) 宋錦秀，〈臺灣傳統安胎暨「胎神」的觀念〉，《臺灣史研究》3: 2（1996），頁 148。

(2) 「文化體系」與「社會體系」是由同一個現象中所抽離出來的兩個不同概念，但事實上兩者之間並沒有截然的區分。簡言之，文化指的是一套價值、意義與象徵的秩序體系，社會互動依此而運作，而社會體系指的則是社會互動或社會組織模式的本身。參見 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books Publishers Inc., 1973), pp. 142-146；亦見宋錦秀，《傀儡、除煞與象徵》（臺北：稻鄉出版社，臺灣民間知識叢書系列 4，1994），頁 16-29、34-35。

上的延續性，自始以來即始終包含在「分娩」（delivery）、「生產」（birth）或「生殖」（reproduction）的研究議題當中；相關的描寫或論述，雖然在人類學著作中並不乏見，然而，一直到一九七〇年代 Brigitte Jordan（1978）*Birth in Four Cultures* 有關墨西哥 Yucatan 本土助產術及產科醫學的研究成果出現，[3]「生產」才真正成為人類學界公認值得進行深入民族誌田野，及泛文化比較研究的一個主題。嗣後，一九八〇年代出版的兩本經典論文集—— Margarita A. Kay（1982）編著的 *Anthropology of Human Birth*，以及 Carol P. MacCormack（1982）編著的 *Ethnography of Fertility and Birth*，[4] 呈現並累積了更多的民族誌資料，「妊娠人類學」或「生產人類學」（Anthropology of Birth）至此才逐漸被標識出來，而蔚成人類學中新興獨立的一個研究領域。

以 *Anthropology of Human Birth* 一書為例，其課題大多針對近代產科醫學之於傳統部落（或鄉民）社會的衝擊，以及在這個社會變遷的趨勢之下，本土產婆接生系統及傳統醫病關係上的轉換，乃至胎產文化與權力關係的論述等等。再者，該書基本上乃是一個「結構功能論派」民族誌的呈現。[5] 換言之，該書的民族誌研究，已然將「生產」從西方產科醫學的桎梏中抽離出來，而視之為一種「文化的現象」；「生產」不僅是一種文化現象，而且是一個文化體系諸多複雜系統中的一環，它必須與該文化體系中的其他部份相關聯，共同構成一個具有內在意義整合的整體（an integrated, meaningful whole）。因此，生產人類學的書寫與研究，也必然論及該文化社群相關的歷史、生態、文化接觸、社會組織、政治、經濟，以及醫療、宗教等的社會生活面相；而有關胎產儀式、信仰、慣習與策略的民族誌資料，也必須置於社會脈絡（social context）中來論述，如此，這些資料不僅可以做為象徵分析之用，對於相關社會行為的闡釋也是適用的。

特別值得注意的是，筆者認為該書對當代最大的貢獻，乃在於它對「妊娠」、

---

(3) Julia Byford, "Dealing with Death Beginning with Birth: Women's Health and Childbirth on Misima Island, Papua New Guinea," (Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Australian National University, 1999), pp. 6-7, 55-56.

(4) Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth* (Philadelphia: F. A. Davis, 1982); Carol P. MacCormack, ed., *Ethnography of Fertility and Birth* (London: Academic Press Inc., 1982).

(5) Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*; specially Margarita A. Kay, "Writing an Ethnography of Birth," *Anthropology of Human Birth*, pp. 1-24.

「分娩」、「產褥」、「出生」等「科學性」的產科分期法，提出了根本的質疑。在書中，Carol McClain 即認為，這些分期類目（categories）事實上是將一些人為的分界範圍（artificial boundaries）強加在原本連續關聯的真實（real continua）上，而且這些類目的過度操作，顯然已經成了前人相關研究上的一些障礙。(6) Kimbery Hubbell 在該書的一項研究中也指出：在科學性的產科學中，「妊娠」的開始也許可以從一個婦人懷孕前最後一次經期的第一天算起；不過，對於他所研究的新一代印度裔美人來說，「妊娠」卻是從最後一次經期的一百二十天後算起的，因為他們相信「在那之後，靈魂才會進入胎兒之中」。(7) 這些觀察，不僅揭示出前述產科分期類目的分界範圍，會因不同文化而異，而且這些分期類目本身的內涵，也會因著個別文化的差異而有所不同。

我們由這些學術史的發展軌跡明顯可見，「生產人類學」向來是被置於醫療人類學（Medical Anthropology）的學術範疇來討論的。而除了早期演化論及功能論派的觀點之外，一九七〇年代以後的研究成果，大體呈現了以下三種不同的研究旨趣：

其一，秉持結構功能論派的傳統，專注於基本民族誌的研究，尤其著重闡明那些與妊娠、分娩相關的「傳統」儀式、信仰、慣習與策略的民族誌資料。

其二，針對婦女傳統生產經驗，及受產科醫學新技干擾的生產經驗出發，進而對西方生物醫學的生產方式（western biomedical birth）提出根本的質疑。此派大多具有女性主義論的立場，其關注的起點基本上乃是婦女角色（role）的課題。

其三，強調將妊娠與分娩置於一個更大範圍的生殖策略運用及權力關係（the politics of reproduction）中來研究，例如，以產婦及新生兒的健康及存活率做為檢視國家健康醫療（health care）水平的重要判準之一。其他，諸如近代產科醫療體系與不同社經地位婦女之間的醫病關係，婦女在傳統、現代等不同胎產醫療模式之間的選擇或妥協等等，也是這個流派較為關心的幾個研究課題。

---

(6) Carol McClain, "Toward a Comparative Framework for the Study of Childbirth: A Review of the Literature," in Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*, pp. 25-59.

(7) Kimbery Hubbell, "The Neo-oriental American: Childbearing in the Ashram," in Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*, pp. 305-320.

而事實上，後列兩類研究旨趣頗受當代醫療社會學的影響，例如 Michel Foucault（1973, 1981）以來有關醫學與性別的論述中，即將「身體」視爲一個連接所有社會關係（for articulation of social relationships）的重要場域。影響所及，如 Browner and Sargent（1990）強調將「生殖」（reproduction）的概念，擴大到足以包含所有與維繫社會、政治結構及概念體系結構有關的社會關係，[(8)] 以及 Emily Martin（1987）將「身體」視爲一個權力場域，[(9)] 這些論點都是 Foucaultism 論者最具代表性的力作。

總的來看，筆者以爲當前生產人類學的兩個主要研究趨向，也正反映出婦女人類學中兩個分殊（但不必然對立）的「性別」（gender）命題。簡言之，一九七〇年代早期，以 Sherry Ortner, Michelle Rosaldo 及部份馬克斯論者爲代表的主流論派，基本上是將「性別」視做一個「社會角色」（gender as a social role）的概念來操作的，因此，這些論者特別強調處理男女兩性角色及其權力之間「支配 vs. 被支配」的不平等關係，並且普遍認爲，女性的生育角色乃是促使其社會地位低落的根源所在。一九八〇年代，「婦女與象徵」的研究論述成形，Carol MacCormack, Marilyn Strathern, Pauline Kolenda 等人分別從象徵研究及文化建構的視角切入，遂轉而將「性別」視爲一個「文化範疇」（gender as a cultural category）的操作概念。這些論者強調在男女生物性刻板類型的「性」（sex）表徵下，深入分析不同文化社會對於「性別」所可能賦予的象徵意義或文化註解，[(10)] 從而累積了許多貼近「土著觀點」的基本民族誌，也眞正掌握到了對於該社會「文化體系」核心的基本瞭解。

有鑑於以上學術脈絡的反省，本文有關傳統臺灣婦女妊娠議題的研究，乃強調從臺灣傳統社會的儀式、信仰、慣習及相關策略入手。我們相信，臺灣民間社會早在承襲正統中醫傳統暨近現代化醫療體系形成之前，在過往更長的一段歷史

---

(8) Julia Byford, "Dealing with Death Beginning with Birth: Women's Health and Childbirth on Misima Island, Papua New Guinea," pp. 51-55.

(9) Emily Martin, *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction* (Milton Keynes: Open University Press, 1993/1987).

(10) 宋錦秀，〈From 'Cultural Constructions' to 'the Symbols of Women': 人類學婦女研究評析〉（臺北：中央研究院臺灣史研究所「文化史研究群」例會報告，1998 年 11 月）（整理出版中）；另可參考 Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology*（Cambridge: Polity Press, 1988）相關的回顧與評析。

時間當中，已然發展出許多與本土知識、文化、信仰互爲表裏的「民間醫療」(local medicine) 體系，以及一套與民間社會文化整合、相扣的妊娠知識及運作的系統；這套妊娠系統，必然也是在一定的社會脈絡及社會背景中建構出來的，並且被賦予了特定的文化意義。進而言之，這套妊娠系統與臺灣民間知識 (local knowledge) 底層的宗教、巫術概念互爲涵蘊，是臺灣民間信仰體系暨漢人傳統宇宙觀的一個分支系統，也是臺灣特有宇宙觀暨超自然「宇宙秩序」(cosmic order) 的一種體現，因此自是臺灣民間文化基底的核心部份。[11] 再者，本文在提出一個以「煞」爲中心的「妊娠宇宙觀」的同時，也企圖與 Arthur Wolf (1974) 以降，Stephan Feuchtwang, Emily M. Ahern, P. Steven Sangren, Meir Shahar and Robert P. Weller 等西方學者的研究累積對話，以期進一步掌握神 (神明)、鬼、祖先、神煞 (煞) 等四大文化分類範疇的類分，以及祂們在臺灣民間信仰神靈概念體系中的基本性質及文化上的意義。

三、「妊娠」文化概念的省思

(一)「妊娠」暨「妊婦」的概念

由上可知，「妊娠」不僅是一種「社會的建構」(social construction) 而已，更重要的是，「妊娠」本身也是一種「文化的建構」(cultural construction)。妊娠文化建構的概念，在人類學泛文化民族誌——尤其是亞洲、太平洋地區的民族誌資料中，有很精彩而細緻的呈現。這些豐富的民族誌資料，不僅提供我們泛文化比較研究的具體素材，同時也大大擴展了我們對於「妊娠」概念的界定，以及妊娠文化俗信的深度和廣度，值得更進一步的觀照與省思。其中，比較重要的研究成果，已收於 *Southeast Asian Birth Customs: Three Studies in Human Reproduction* (1965), *Childbirth and Childrearing in Western Oceania* (1986)，以及 *Kinship, Gender and The Cosmic World: Ethnographies of*

---

(11) 因此，筆者認為，類似「(過去) 由於醫藥和衛生保健的知識不發達，所以流產、死產和生畸形兒的發生率也相對地高，民間便很自然地相傳著一套對懷孕期間異常情況發生的解釋和推理」的說法太過簡化，僅僅提出一個「因果式」的說明而已，也無助於我們對傳統臺灣社會文化的瞭解。參見周治蕙，〈傳統觀念與習俗對於孕婦的影響〉，《公共衛生》9: 4 (1983)，頁 402。

Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia（1990）等書中。[12]

透過這些民族誌我們可以發現：在不同的族群、社會中，如何界定「妊娠」的發生，或證明「妊娠」狀態已然發生的判準原則，其實是相當迥異的。換言之，包括「妊娠」徵兆的判斷，以及「妊娠」狀態的界定，都是一種文化性的定義(cultural definitions)。例如，印尼東 Sumba 島人即認爲：「妊娠」是當一個男人的白血（*wai ria basa*; white blood）與一個女人的紅血（*wai ria*; red blood）相互結合而發生的；而當一個婦人經期中止、乳頭轉黑之時，即可以確定她已經懷孕了，主要的徵象則是偏嗜酸食和作嘔。因此，Sumba 人遂有飲食、活動上的一些禁忌，也有儀式來確保胎兒平安、防範婦人流產。Sumba 島人並且相信：新生兒終是造物主 *Marapu* 所賜下的禮物，而且是他們其中一位已逝祖先的「再生」(rebirth)。[13] 而對於北呂宋島的 Bontok 人來說，月經中止以及飲食習慣上的一些改變（偏酸食、斥米飯），則僅僅預示著一個婦人可能有孕而已；Bontok 人真正明確地認定一個婦人懷孕（*liton*），是要遲到腹中胎兒開始有胎動的時候算起的；從那個時候開始，孕婦除了要戴著已婚婦女即應配戴著的一種蛇骨製的頭飾之外，還必須另外佩掛一種蛇皮製的腰帶，相信如此才能免於邪惡的 *anito* 的詛咒和侵犯。[14]

---

(12) Donn V. Hart, Phya Anuman Rajadhon and Richard J. Coughlin, eds., *Southeast Asian Birth Customs: Three Studies in Human Reproduction* (New Haven: Human Relations Area Files Inc., 1965); Toh Goda, ed., *Childbirth and Childrearing in Western Oceania* (Japan: Kobe University, 1986); K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia* (Taipei: SMC Publishing Inc., 1991/1990).

(13) 本文作者即是從這個宇宙觀暨「再生」的觀點，來檢視 Sumba 社會妊娠及生育的相關問題，也從而指出「未婚婦女、未孕婦女，以及在生產過程中死亡的婦女，一律被視為『惡死』(bad death or hot death)，而這類死亡都無法再生」的這個論點。參見 Isamu Kurata, "Pregnancy and Birth from the Perspective of 'Rebirth': A Case Study of East Sumba Society," in K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, pp. 213-228.

(14) Toh Goda, "Siblingship and Birth Customs of the Bontok, Northern Luzon, Philippines," in Toh Goda, ed., *Childbirth and Childrearing in Western Oceania* (Japan: Kobe University, 1986), pp. 55-83. 本文旨在檢視 Bontok 社會結構中已婚婦女及其血親兄弟的連帶關係，以及這種血親連帶的優勢性如何反映在婦女妊娠、生產儀式中的角色優勢。雖然如此，作者也多著墨於相關的 *anito* 信仰，值得我們引為參照。按，*anito* 是一種超自然的存在，頗類似臺灣民間俗信的「鬼靈」概念，有被獵頭而死或枉死意外者之分；*anito* 也類似於「精靈」的概念，有來自森林或泉水等的不同。總之 Bontok 人相信，不同 *anito* 的詛咒，會帶給人們不同的疾病或不幸（如婦人不孕、難產等等），因此，有關婦人妊娠、產育的要務，即在於如何防衛 *anito* 的攻擊和侵害。

Toshimitsu Kawai (1986, 1990)(15) 有關菲律賓岷答那峨島 Bukidnon 人的研究則指出，Bukidnon 人的「妊娠」概念頗類似於「童貞生子」或「童身胎」(virgin birth) 的概念，亦即，Bukidnon 人相信：「妊娠」可以經由女子與精靈 *engkanto* 的相遇、相愛而產生，而且這樣結合所生的小孩，長相會像金髮碧眼的白種人一樣。最初，這個女人也會有乳頭轉黑、偏嗜酸食等的徵象出現，但這些症狀一直要持續四個月 (或以上)，人們才會完全斷定她已經懷孕 (*pangalaling*) 了。於是，從第四個月開始，一連串的儀式和禁忌即環繞著要求各類精靈 (spirits) 庇護胎兒、孕婦，以及爲胎兒、孕婦禳除有害精靈的這兩個主題上。筆者以爲，這項民族誌研究的重要意義還在於指出：有關 Bukidnon 人妊娠及產育的風俗，必須置於當地人以 *magbabaya* 爲中心的宇宙信仰體系 (cosmological system) 當中，才得以充份的理解。(16) 作者並且揭示了 Bukidnon 人充滿善、惡精靈的生活世界和宇宙觀，以及 Bukidnon 民俗心理語彙的分類範疇 (folk psychological categories) ——例如，「疾病」(illness) 的用詞及概念等等，如何一致地反映它們和這套宇宙秩序的關聯性。這些在在值得我們深切瞭解和反思。

再者，Masao Ishii (1990) 的研究則在「妊娠」社會、文化建構的概念之外，加入了「性別」概念的討論。(17) Masao Ishii 指出，Central Sulawesi 的 Pamona 人無論在繼嗣原則、婚後從居原則、財產承繼制度等社會生活的面相上，都一再顯示他們並不特別強調夫妻或男女兩性之間的角色差異，反而代之以主張兩性之間的同等和互補性；在妊娠及胎產方面，夫妻雙方的這個互補性也被強調。例如，

---

(15) Toshimitsu Kawai, "Midwives and Healers: Their Relationship to Bukidnon Customs Concerning Childbirth and Childrearing," in Toh Goda, ed., *Childbirth and Childrearing in Western Oceania*, pp. 85-102; "The Navel of the Cosmos: A Study of Folk Psychology of Childbirth and Child Development among the Bukidnon," in K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, pp. 105-129.

(16) 舉其一者，Bukidnon 人相信 *magbabaya* 是所有精靈中最為重要的，它居於天國中央，不僅掌控著宇宙中所有山、川、木、石等的每一個精靈，也掌握著世間人類的行為、思想、情感及命運。因此，當一個婦人懷有身孕之後，*magbabaya* 即會派遣麾下的 *gimukod* 精靈前來做為人類的靈魂 (soul)，直到嬰兒新生、胎盤被埋於地下或高懸於樹上之後，*magbabaya* 才將 *gimukod* 送返天國，並且使它成為嬰兒的守護之神。這些內容，頗足與臺灣傳統的「藏衣」策略，以及「胎神」、「人觀」等關聯問題，放在泛文化的架構中來相互觀照和思索。

(17) Masao Ishii, "Childbirth and Gender in Central Sulawesi," in K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia* (Taipei: SMC Publishing Inc., 1991), pp. 187-211.

Pamona 人認為，懷孕的基本過程乃是經由父親的睪丸與母親的子宮互動，而後男、女之流在子宮結合、轉化而成胎兒的。不過，Pamona 人也相信，懷孕的發生不必然是性交的結果；他們相信女人透過喝下男人的尿液，也有可能懷孕（這個說法且有一則民俗傳說支持著），而男人也有可能在潺潺溪流中，透過女人流動著的髮絲纏繞在他們的小腿之上而受孕，並且在小腿顯出懷孕的現象，因為他們俗信頭髮和血一樣，具有生命的潛在力量。甚者，Pamona 人也相信，胎兒未來父親的死亡，也可能使得妊娠的過程中斷。質言之，胎產之所以危險，乃是源於它是這類超自然神秘力量展現威力的一個場域，雖然這種潛在的危險與性別無關；在 Pamona 社會中，夫妻雙方都一樣可能懷孕，而且任何一方都可以使得對方受孕，但關鍵乃在於妊娠若缺乏另一方配偶的配合，終究仍會造成死胎、流產而沒有結果。

雖然如此，這些互補性的社會事實，卻也無法掩蓋 Pamona 男女兩性確實存在著知識本質上的差異（an epistemological difference）；在 Pamona 人宇宙論的視角之下，性別的差異扮演了決定性的角色。舉例來說，Pamona 人相信他們稱為生命本質或靈魂的 *tanoana*，在一個男人身上會有八個，而女人則有九個；妊娠期間，一個男胎停留在子宮的時間是八個月，而女胎是九個月；人死之後，死靈 *angga* 在到地下的世界之前仍會駐留人間，而男人駐留在世的時間是八天，女人則是九天。此外，男、女差異也分別和（孕母）「胎動在右、在左」，「腹硬、腹軟」，「不耐、耐心」等的象徵分類對比，而在 Pamona 人的宇宙秩序中具有決定性的重要意義。

那麼，在我們自己傳統的臺灣社會中，「妊娠」一詞的意涵究是什麼？「妊娠」的文化內容為何？而「婦女」或「妊娠中的婦女」（妊婦）的文化類屬又是什麼呢？古代中國早自《黃帝內經素問》稱「重身」、「妊子」、「懷子」、「有子」，東漢《金匱要略》始用「妊娠」二字以來，妊娠知識久經歷代醫家著作與闡述的累積，至南宋《婦人大全良方》已成一套充足完備的知識體系。[18] 臺灣承襲這個悠久的文字歷史傳統，其中「父精母血」早是妊娠知識體系中最為根深蒂固的一個觀念，也是古典「妊娠」概念的核心內容，這是無庸置疑的。

---

(18) 宋錦秀，〈古典妊娠醫書中的「安胎」、「養胎」與「辟殺」〉，《婦女與兩性學刊》8（1997），頁 81-91。

再者,「不潔」的概念大抵也是迄今以來所有關於臺灣傳統「婦女」暨「妊娠」的文化詮釋中,最具宰制性的論述之一。對此,Emily M. Ahern (1975) 的研究充滿了許多極具啓發性的觀察。[19] Ahern 在三峽溪南村的民族誌資料,雖然就妊娠文化田野資料的系統累積來說究屬有限,不過,Ahern 在處理婦人經血及產後惡露「不潔」性質的同時,顯然也爲前述「父精母血」的古典妊娠概念,添加了更爲貼近本土的文化註解。Ahern 指出,溪南村的村民咸信「胎兒不但需要母親的經血,而且還需要父親的精液」,不過,精子只是促使胚胎的生成而已,胎兒的骨肉之軀卻是由母親的經血逐月累積、轉化而成的。職是之故,浸潤在腹中胎兒周圍及生產時所排出來的血,即具有很大的威力,而與構成胎兒靈魂 (soul) 的「胎神」信仰有非常重要的關係。[20]

總的來說,Ahern (1975) 的溪南研究旨在指出,臺灣傳統婦女無論在生理本質、社會親屬結構,以及宗教象徵體系這三個層次上,都是「不潔」的、「無清氣」(*bou chieng-khi*) 的。其中,已婚而有生育力的婦女,比之未婚或已經停經的婦女,更爲「不潔」,因爲前者透過她們經血潛在的生命威力 (power of fertility),會在前述的三個層次中,分別對個人的身體、既有的父系繼嗣社會結構,以及人與超自然界之間的神聖秩序,造成「失調」(disorder) 或既定界限 (boundaries) 的破壞。換言之,從這個結構論的觀點來看,「已婚而有生育力的婦女」(自然更包含妊娠中的婦女),其實就是所有既有秩序的潛在威脅者和破壞者,因此也是所有結構中最難分類及最具邊緣性格的一個類屬。

在此之外,筆者認爲 Emily M. Ahern 在該文最末提及的一些民族誌資料,其實頗值得我們注意。Ahern 提到,在某些情況下,婦女常被視爲是對他人的一種威脅,但這威脅與前述所提到的「不潔」無關。[21] 舉例來說,孕婦即是如此;孕婦常被視爲會爲新娘帶來危險。爲此,溪南村的居民娶親時,在嫁粧尚未送進

(19) Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," in Margery Wolf and Roxane Witke, eds., *Women in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1975), pp. 193-214;亦見王長華譯,〈「不潔」的中國婦女:經血及產後排泄物的威力與禁忌〉,《思與言》19: 5 (1982),頁 467-480。

(20) Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," pp. 196-198.

(21) 對此,筆者持保留的態度。孕婦既也是「已婚而有生育力的婦女」,則孕婦可能帶給他人的潛在威脅,自然無法完全忽略它與「不潔」觀念的關聯。

新房之前，都要舉行一個稱爲「篩四眼」的儀式，將所有嫁粧物件一一通過一個大的篩盤底下，藉此篩除包含孕婦在內的有害影響。然而另一方面，孕婦本身也是容易受傷害的；在喪禮中，當屍體將要封釘入棺之前，人們總會預先通知孕婦走避，即是一個明證。因此，Ahern 認爲孕婦和寡婦、新娘、新郎、居喪者及小孩一樣，都是異常的、邊緣的，或具有中介性質（transitional）的類屬。[22]

從田野工作的觀察來看，筆者認爲孕婦之所以同時具有「危險」而又「易受傷害」的這個雙重特性，除了來自前述「不潔」本質的基礎之外，主要還是因著婦人本身特有的「妊娠狀態」而產生的。換言之，在傳統臺灣社會的妊娠概念中，妊娠是只有「女性」才可能發生的身份狀態；而從傳統中醫學的領域來看，歷來的醫學文本一方面利用民間俗信「經血及產後惡露不潔」的說法，強調女性生殖威力的危險本質，另一方面，這些醫學文本又都指陳「血是生命的基本根源」，而婦人在妊娠、分娩的過程中無可避免地流失了血，也就註定了婦人虛弱及易受傷害的基本「身體」狀態。基於這些相似的命題，因此，整個中醫知識體系也就特別強調妊娠狀態使婦人不穩定和衰弱的這兩個本質（the destabilizing and debilitating nature），而處在妊娠狀態中的婦女，因此也不免時時要去面對「妊娠惡阻」、「子煩」、「胎動不安」等身體失調的經驗，而被劃入「不健康」（not-quite-well）的分類範疇了。因爲，從中醫病理學的角度來看，「健康」指的是「陰、陽」，「血、氣」，「寒、熱」，「表、裡」等各種力量保持動態均衡的一種狀態，而所謂的「疾病」，指的即是這種不均衡的狀態，也就是「失序」或「失調」（disorder 而非 disease）了。[23] 這些現象，實則已經涉及「妊娠疾病」、「妊娠祟病」，以及有關婦女「身體」文化觀的討論，我們將另文分析。[24] 不過，就象徵的層次而論，

---

(22) Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," pp. 211-212。不過，這六個群組之間的共同性質為何，又何以歸為同一個大類，作者並無相關民族誌資料的描述，也未做進一步的闡釋。

(23) Charlotte Furth, "Blood, Body and Gender: Medical Images of the Female Conditions in China," *Chinese Science* 7 (1986), pp. 43-66; "Concepts of Pregnancy, Childbirth, and Infancy in Ch'ing Dynasty China," *Journal of Asian Studies* 46: 1 (1987), pp. 7-35.

(24) 重要的專題研究，可以參見李建民，〈祟病與「場所」：傳統醫學對祟病的一種解釋〉，《漢學研究》12: 1（1994），頁 101-148；吳一立，"Medicalizing the Monstrous: Ghost Fetuses (*guitai*) in Traditional Chinese Medical Thought［傳統中國醫學思想中的鬼胎］,"「健與美的歷史」研討會宣讀論文（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999）；以及張珣，〈幾種道經中對於女人身體描述之初探〉，《思與言》35: 2（1997），頁 235-265。

這種身體失調的狀態，其實也就是婦女因著妊娠而不斷在「界限」內外穿出、穿入的一個狀態。因此，傳統妊娠文化的多元面相，也就必須放在一個妊娠宇宙秩序或「妊娠宇宙觀」的整體脈絡中，才得以全然的理解。換言之，「妊娠」是必須在與某種超自然力維持均衡、和諧秩序的一種關係狀態中，才得以持續維持下來的；「妊娠」本身，也是妊婦暨相關人等不斷與超自然力對話、論爭和斡旋的一個過程，而最能標示這個文化現象的，無疑就是臺灣民間傳統的「胎神」禁忌信仰，以及以「胎神」信仰爲中心的安胎儀式了。

㈡臺灣傳統妊娠文化中的「安胎」

胎神信仰（全稱「六甲胎神月日關占方位定局」信仰）及安胎儀式，可以說是臺灣清末至日治期間，傳統漢人婦女在長達十月的妊娠週期中，最被普遍謹守且具支配性的一套信仰禁忌系統；相關資料已見於片岡巖（1921）、鈴木淸一郎（1934）、曾景來（1939），以及新樹（1902）、呂阿昌（1941）、田大熊（1941）、海島洋人（1943）等人的研究中。[25] 時至現代社會，這套傳之已久的信仰、儀式與禁忌，仍具有相當程度的影響力。臺中「龍虎收驚」賴楊素花女士（1935-）即懇切地說道：[26]

> 但是〔相對於其他胎前舊俗〕若是說到「安胎」，這就是眞的了！「安胎」就是說，當一個女人有身孕的時候去「動到胎」或是「動到土」，好比說妳今天在牆壁上釘釘子，還是搬動東西，而剛好「胎神」就占住那個位置的話，那麼這個時候這個有身孕的女人就會肚子痛，有時下體會突然出血，好像快要生產了的樣子，這個時候就要去安胎……我是覺得，

(25) 片岡巖著、陳金田譯，《臺灣風俗誌》（臺北：眾文圖書公司，1987/1921）；鈴木清一郎著、馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書公司，1978/1934）；曾景來，《臺灣宗教の迷信陋習》（臺北：臺灣宗教研究會，1939）；新樹著、黃連財譯，〈關於懷孕與分娩雜話〉（正）、（續），《臺灣慣習記事中譯本》2: 8（1987/1902），頁 80-82；2: 9（1987/1902），頁 122-126；呂阿昌，〈和妊娠及生產有關的臺灣民俗〉，《民俗臺灣中文版》1（1990/1941），頁 143-149；田大熊，〈安胎符〉，《民俗臺灣中文版》1（1990/1941），頁 170-173；海島洋人，〈胎教俗信〉，《民俗臺灣》3: 5（1943），頁 46-47。

(26) 賴楊素花（1935-）為臺中中區「龍虎收驚」第二代收驚婆，二十四歲（1958）與賴俊雄先生結婚，入籍後即從翁公賴金山（1914-1973）學習家傳收驚事務，迄今執業已四十餘年。參見宋錦秀，〈賴楊素花女士口述訪談彙編〉，收於氏著，《日治臺中婦女的生活》（豐原：臺中縣立文化中心，中縣口述歷史第六輯，2000），頁 241-242。

「安胎」這一項是比較「真實」(有效) 的，做的人、相信的人也比較多。好比說，孕婦若是「動到胎」，她有去過婦產科那裡打安胎針，但是另外「紅頭仔」那裡沒有去「安」的話，也是沒有辦法的。上一次，就有一個孕婦到某某醫院醫了一整個禮拜，點滴也不停地打，結果還是血流不止。後來，有人來向我要了兩張安胎符仔給她，才「安」一下而已，她就這樣好了。(27) 所以說，安胎這種事情到現在一直還有，也一直還很重要呢！

「龍虎收驚」賴俊雄先生 (1938-) 也說到：(28)

現在還是有人來做「安胎」的，現在也還很普遍啊，只是年輕人比較不會來而已，但差不多五、六十歲以上的人，很多還是會來這裡做。(29) 我是覺得，現在人若稍微有一點問題，就都跑到醫院去注射安胎針，這是比較不自然的，算是用藥物在控制。而以前的安胎，來做一下法，有那種奧妙的事物在其中，也是一種比較自然的方式。

外埔「天師壇」柯金焜法師 (1936-) 也提到：(30)

(27) 這段描述內容可能有些簡化，也潛藏著一些可能性的誤解，因為本文所提到的這個個案，可說是一個雙重角色的特例；她既是專業的收驚婆，也多少旁知翁公、先生派下的紅頭法內容，但其本人不會也不曾為人做過「安胎」的儀式。因此，這段描述內容較確切的說法，應是「有人來向我們賴家所屬的紅頭法系統要『安胎符仔』，並且以一種最簡便的操作方式，自行帶回家中去安貼」。再者，就林美容及本人分別在南投、臺中地區的田野所知，收驚婆是處理「驚到」及「煞到」的儀式執行家，因此在其業務範圍中，自然也可以處理孕婦「煞到」的病例。惟臺中「龍虎收驚」及外埔「先師壇」(詳見註 30) 的田野現象也顯示，人們通常不會去請收驚婆來安胎，因為「安胎是要去請『紅頭仔』來做的」；霧峰「新法壇」也坦言：「『紅頭仔』才是正統在做安胎的人」(詳第五節第二小節)，可見，「安胎」乃是由紅頭法師專擅的。另一方面，這類文化疾病的民俗語彙也顯示，「煞到」指涉所及的觀念，除了「煞神」之外，還有病者「魂魄觀」的這個面相，這與婦人因「胎動不安」等症狀所求助的「安胎」，是大不相同的。

(28) 資料來源：民國八十八年三月、七月及民國八十九年七月間之田野工作。賴俊雄 (1938-) 為臺中中區「龍虎收驚」第二代負責人，婚前二十一歲 (1958) 時即已協助父親賴金山家傳紅頭法事務，業務範圍包括酬神、謝願、拜天公、治妖、鎮煞、改運、收魂、收土、收驚、和合、安胎、催生等項，現以收驚業務為主。

(29) 報導人此語其實具有雙重含義。一指目前差不多五、六十歲以上的人，自己以前就常求助於安胎儀式；亦指，目前差不多五、六十歲以上的這群人，很多到現在還會帶著他們的親朋、晚輩或媳婦們，前來做安胎的儀式。

(30) 資料來源：民國八十八年十月及民國八十九年七月間之田野工作。柯金焜 (1936-) 現為外埔「天師壇」主持人，三十八歲 (1973) 拜內埔墩仔腳 (即今后里鄉墩西村) 張允棟法師 (1887-1983) 為師，四十

安胎符仔很有效，很好用呢！像我這裡幫人家辦了二十多年了，很多都是「安」一次就好了……在我的信徒當中，有的年輕婦女没經驗，第一胎不小心就流掉了；也曾有人連續流產過三次而不知道怎麼處理的；還有一個是「順月」快要生了去「動到」，婦產科醫生還説這個没辦法了，後來來我這裡給她安胎符吃，給她安胎符貼，一次就好了。

再者，根據一項主要針對 20-40 歲閩南籍產婦所做的「孕婦接受傳統習俗中種種禁忌之狀況」(1983) 的調查研究(31) 結果也顯示，在研究者所列的十一項生活起居禁忌中，有四項在「聽過」、「相信」、「做到」的比例方面，是被百分之五十以上的大多數個案所接受的。這四項禁忌及其個別影響的狀況分別是：1.不釘釘子 (94%聽過，56%相信，52%做到；以下同)，2.不搬動臥室傢俱 (93.5%，53.3%，52%)，3.不觸犯胎神 (79.5%，57.5%，54%)，4.不看死人入殮 (66.5%，50%，57.5%)。惟前列兩項，事實上也都屬於「不觸犯胎神」的具體規範事項，因此可以統歸為一而益見胎神禁忌影響程度之深。(32) 總之，安胎儀式較諸以往或有逐漸式微的傾向，但這仍止於「社會變遷」的一個指標而已；臺灣傳統社會久傳為俗的胎神禁忌信仰，本身並未產生本質性的「文化變遷」。

不過，另有一個值得注意的現象是，根據我們在臺中、宜蘭地區的田野經驗

二歲 (1977) 學成執業，迄今已二十餘年，業務範圍包含改運、收驚、收土神、收麻煞、命相擇日、收陰煞、安八卦、安胎符、化骨符、治邪入宅、治精神失常、和合符、安神位、治陰邪纏身等項。參見宋錦秀，〈外埔鄉「天師壇」柯金焜先生訪問記錄〉(未刊)。

(31) 該項研究是在民國七十一年底，於當時每月約有 300 個生產數的臺大醫院中，採「結構型封閉式」的問卷方式進行的，共得有效問卷 200 份。在這些受訪者當中，三分之二以上無流產或死產經驗，初產者及經產者的比例相當。年齡方面，以 21-30 歲者居多，占 65.5% (131 人)，次為 31-40 歲者，占 32% (64 人)；籍貫方面，以閩南人居多，占 74.5% (149 人)；宗教別方面，以信仰「佛教、道教」者居多 (相對於基督教、天主教及其他無信仰者)，占 74% (148 人)；教育程度方面，高中占 39% (78 人)，大專以上占 45% (90 人)，合計為 84%。這項研究結果最後也顯示，僅有教育程度及宗教信仰兩項，對於孕婦接受傳統觀念與習俗的程度上，具有統計學上的關聯性。參見周治蕙，〈傳統觀念與習俗對於孕婦的影響〉，頁 395-404。

(32) 相對來看，在該研究另一項有關「孕婦接受傳統習俗中種種要遵守事項之狀況」的調查中，「安胎處置」雖然與「飲食」、「活動」同列為三個獨立的大項之一，但其項下三個遵守事項的影響狀況卻低落了許多，它們分別是：㈠吃十三味 (52%，27%，21.5%)，㈡佩掛安胎符 (32.5%，12.5%，8.5%)，㈢服安胎符灰 (31.5%，10.5%，3.5%)。亦即，僅有三分之一的受訪者聽聞過傳統安胎儀式的相關內容，且真正相信和做到的比例又極少。事實上，這項研究結果也意味著，這群年輕的女性受訪者固然仍服膺於「胎神」的信仰禁忌，但對她們來說，有關「安胎」的處置策略卻也可能增加了其他更多的選擇性，而這也是傳統妊娠文化面臨社會變遷的一個具體表徵。

顯示，[33] 受訪的 65 歲以上（亦即，昭和 10 年以前出生）的女性報導人，對於己身胎產過程中的一些宗教醫學策略，完全處於一種被動、被支配的參與角色，對於己身胎產生命經驗的感知，也處於一種「無意識」的狀態。換言之，這些女性報導人對於己身的胎產生命經驗並未具有明晰的觀念，也就是沒有「意識」。這本是「擴散型宗教」的特質之一，然而，婦女本身的這種「無意識」狀態，卻也超乎我們原先的理解之外。而相對於這類「一般社會類型」的女性報導人，另一類具有民間「宗教儀式執行者」相關背景的女性報導人——例如收驚婆，以及紅頭法師（紅頭仔）或烏頭法師（師公）的配偶們，則可以很清楚地認知「安胎」、「動胎」、「送流蝦」（鎮流蝦），[34] 以及他如「摘花」、「探花叢」、「換肚」等傳統婦女的胎產儀式策略與舊慣，並且相當清楚此一文化傳統具體存在或流行的歷史時間。更確切地說，相較於前述兩類女性報導人，紅頭法師及烏頭法師無疑更是臺灣早自傳統鄉民社會以來，所有實踐、信仰並理解婦女妊娠知識文化的承載者中，最為重要的一個社群；他們不僅本身即是這些胎產儀式的操作者，妊娠舊慣風俗的指導者，更掌握了妊娠知識體系世俗與神聖的所有內容。然而，這個胎產知識暨儀式社群的成員，卻是由男性（而不是由女性）所組成的。[35] 因此，面對如此豐富的田野情境，我們其實可以有更多的空間去觀照一個可能的狀態，那就是：在傳統的胎產文化體系中，性別與權力的建構如何透過儀式來完成的問題。

就以最具影響效力及最富儀式內涵的「安胎儀式」為例，臺中「龍虎收驚」

(33) 指筆者執行「傳統婦女妊娠儀式研究——以『安胎』、『送流蝦』為中心」（國科會專題），及「日治臺中婦女的生活」（中縣口述歷史）兩項研究計劃的訪談所得及田野的理解。

(34) 「送流蝦」（鎮流蝦）是指紅頭法師為所謂「帶流蝦型」婦女祈求安產所施行的一種法術；「蝦」即「霞」的諧音，代表「燒」的意思，也就是「紅血」，與「流血」之意相通。臺灣民間俗信：這種帶流蝦型體質的婦女在生產時會動水，當看見紅色物體時會立即休克，尤其會產生血崩，有致命之虞，因此必須作法解厄。參見鈴木清一郎著、馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書公司，1978；1934 原刊），頁 62-63、96。更確切地說，一個婦女需不需要去「鎮流蝦」，是要看她的「命底」的。通常，女孩在出生之後，她的家人就會幫她去排八字，或是在她孩提之時帶去給人算命，看看她的命裡是否帶刀、帶錢，或有青龍、白虎、流蝦等類的星煞，並且要將這些資料記錄下來。如此，即使萬一她是「帶流蝦」的，日後只要在妊娠臨產之前去「鎮一鎮」，把「流蝦」趕走，生產之時也就可保平安無虞了。參見宋錦秀，〈賴楊素花女士口述訪談彙編〉，頁 241。由此來看，「鎮流蝦」其實可以劃屬廣義的「安胎」範圍。

(35) 我們並不否認女性在日常胎產知識的傳遞上具有一定的角色，但這個角色相對屬於生活圈的行為層次而已；在有關婦女胎產文化的諸多角色中，女性通常只是承載者之一，而不是知識或儀式體系的掌握者。

的做法是：

> 一般來說，安胎就是燒「安胎符仔」來吃，「安一安」而已，其他沒有什麼！安胎符仔有「吃」的和「安」的兩種，傳統至今以來一直都是這樣；這兩種符仔不一樣，吃的是吃的，安的是安的。「安」的那一式就貼在孕婦房間〔對向外面〕的門上、也就是「門斗頂」的中間就可以了。另外一張就燒化成灰，調水來吃，吃完以後再來洗一洗身，房內四周也順便上、下潑灑一點就好了。

外埔「天師壇」的做法是：

> 安胎最重要的就是「安胎符仔」了！我有兩式符仔都是用來安胎的，用法是吃兩張〔按爲編號 28〕、貼兩張〔編號 29〕；符仔紙都是用古黃色紙，但是貼用的符用黑筆來寫就可以，食用的符就要用道地的紅色硃砂(可食) 來寫才可以。用來吃的那兩張，同時也可以用來洗。我說的「洗」，就是把符仔灰加上艾草，然後再用陰陽水一起來洗身，它的效果確實很好。
>
> 另外，要「安」的符仔也要用兩張，也就是在孕婦睡的床頭和床尾壁上各要貼一張，但這兩張符仔不要貼死，好方便日後撕下來。也就是說，在婦人「順月」快生的時候，我們就要趕快把安胎符仔撕下來，若是沒撕下來，胎兒也就生不出來了。這是因爲我們的本意是要安胎，好讓胎兒平安，比較不會去沖犯到土神、胎神。但如果生產前還不撕下來，那也就等於把肚子裡的胎兒一直「安住」了。再就是，我們每一張符仔都是有請過神、敕過咒語的，所以符仔撕下來之後不可以隨意丟棄；我們要把它連同一紮「壽金」一起燒化掉，也就是要把祂們送走的意思。

可見「安胎」一節，要之在於安胎符令的操作與運用。以下，我們即透過臺中地區所得的安胎符籙資料，輔以田野工作及紅頭法類主要報導人的解讀，揭示一個「妊娠宇宙觀」的基本樣貌。在此必須說明的是，我們在臺中地區的田野工作，主要是於民國八十八年三月、七月、十月及民國八十九年七月之間進行的，田野主要報導人即臺中縣外埔鄉六分村「先師壇」的柯金焜先生，以及臺中市中區「龍

虎收驚」的賴俊雄先生，此外，也旁及霧峰「新法壇」、「福法壇」等民間儀式執行者及家屬多人。

四、傳統臺中的妊娠安胎符籙：資料與解讀

(一)符籙與宇宙觀：符籙做爲一種文化工具

事實上，安胎符令僅是紅頭法眾多符籙系統中的一個局部而已。閭山「龍玄門」將其符籙系統分成：1.治煞押煞符，2.鎮煞符，3.清淨鹽米符，4.過火符咒，5.五營兵書符咒，6.安胎保產符，7.小兒平安符，8.收魂青驚符，9.化骨符，10.乩童關神符，11.治陰症符咒，12.夫妻家庭和合符等十二個大類；天師派分符籙主要類別爲：1.十二歲星靈符，2.鎮宅平安符，3.收驚符，4.小兒關煞符，5.押煞符，6.安胎催生靈符，7.保身符，8.六畜平安符，9.化骨符，10.諸病類，11.和合符等。[36] 總之，符籙系統的類目雖繁，但民間一般較常使用、實用的，就屬保身符、化骨符，或「驚到」、「煞到」、退燒之類的符令。而和婦女有關的，主要即安胎、催生兩類而已，也都屬於一般較會用到的兩個類目。要言之，人世間的「疾病」(illness) 與「不幸」(misfortune) 正是符之所以爲用的兩大場域，而這也正是「符」者「符天道之正，辟邪道之乖」的根本要義所在。

值得注意的是，在妊娠宇宙觀的建構過程中，「符籙」[37] 這個做爲溝通人間與超自然界神靈世界的書寫型式，實居於一個相當重要的文化工具 (vehicles) 的地位。其一，《說文解字》：「符，信也。漢制以竹，長六寸，分而相合」，因此，從演化上的文化意涵來看，符是古代中國的一種信物，竹制之符在民間做爲兌換、租借的憑證，而青銅、金、銀、玉等所鑄之符，則做爲朝廷封爵、置官、命使及調遣兵將之用。兩晉以後，巫師及方士道人借用「符」的這個名稱，以符號的型式，將託借來的神力附著在一些制式的文字或圖徵當中，並將其書寫在規定的紙、

---

(36) 參見法玄山人編著，《道壇符咒應用秘鑑》(永和：遠圖出版社，1993)；草蘆主人主修，《靈驗神符大觀》(龍潭閣藏版；臺南：正海出版社，1993)。

(37) 「符籙」是一個當前流用的統稱；實則在道教體系中，符、籙是有所區別的。其一是，「符」主要是道士用來作驅鬼召神或治病延年等的秘密文書，而「籙」則主要是道士的登真錄，也就是道士的名冊，是道士個人修身立業、遷升道職的資格證。參見姚周輝，《神秘的符籙咒語：民間自療法及避凶趨吉法研究》(南寧：廣西人民出版社，1994)，頁 5-6。

絹、木、石之上，做爲傳達神力及行使神命的信託與憑據，而這也就是後人所見的「神圖巫符」了。[38]

就以臺灣所見符令的基本型制來說，每張符令無論型制繁簡，大抵不脫符頭、符體、符膽三個部份。其中，「符頭」多指符令最前端所記的「奉請某某神明」之部，「符體」主要標識與儀式目的相關的內容（例如，「押走凶煞」等語），也是整張符令的敍事主體所在。而「符膽」則是法師在整張符令組織最末所畫的一種特定符號，是儀式執行者爲所畫之符擔負全責的一種標記，[39] 也最能體現「符之爲信」的這層原始意義。不過，對於符膽，臺灣民間儀式執行者所最強調的，可能還在於它在符令功能效力上所蘊涵的一些文化意義。「龍虎收驚」賴俊雄先生即指出：

> 符仔裡不只是寫一些文字而已，最末的符膽最重要；如果沒有符膽，符仔令也就没效了。符膽一般都不能隨便寫的，寫符膽的時候一定還要一邊唸著咒語。[40]

「天師壇」柯金焜法師也舉例說到：

> 我們寫每一張符仔的時候，每張都有符膽。我們這些「正符仔」的符膽就是治妖辟邪的意思，寫的時候還要一邊唸著「一筆天地開，二點日月明……」等等。又好比寫符膽這個「罡」字，在落筆的時候還要一邊唸著「子、丑、寅、卯……」十二時辰，這樣才能夠時時看顧得到孕婦。也就說，我們這樣做了之後，那麼在這十二個時辰當中，土神、胎神等不好的東西就不敢近身來侵犯孕婦了。

換言之，「豎符」必然是需要經過「唸咒」的這個操作過程的。更確切地說，「符」必然是要「敕」過的；它必需經由「敕」的中介儀式步驟，方能由原初僅僅爲世俗物質品類的「紙符」，轉化而爲俱含神聖效力象徵物的「符令」，而「豎符

(38) 姚周輝，《神秘的符籙咒語：民間自療法及避凶趨吉法研究》，頁 6-7；漢語大字典編輯委員會，《漢語大字典》（湖北辭書出版社、四川辭書出版社，1988），頁 2956-2958。

(39) 參見宋錦秀，《傀儡、除煞與象徵》，頁 173-178。

(40) 事實上，儀式執行者不僅特別強調符膽之部的咒語而已；他們也強調，寫符之時最主要的就在於「邊寫邊唸」、「連唸不停」，直到符令完全書完為止。

唸咒」本身即是「敕」儀式的一種簡單型式。(41)

筆者以爲，有關「敕」的功能，可能還必須從古代中國官僚行政體系的科層結構中去思考。《釋名‧釋書契》：「符，付也，書所以敕命於上，付使傳行之也」，可知「符」是古代中國下行公文的一種文體，古來「州符」、「諷符」、「徵符」等類官符由來已久。(42) 就如其他官方文書一斑，「符」也只有在它被蓋章確認之後，才算合法、有效。同理，人們用於溝通超自然界的書寫型式，也是按照官僚體系中的這個公文型式來操作的；儀式所用的符令，也必定是以儀式所訴求的神明之名加印，如此才能傳達非凡的神力。(43) 進而言之，若與官僚體系的公文型式相互參照，那麼儀式符令最末所劃押的符膽，其實就相當於加蓋在公文書上的封印一般，都是一種權力效力的具體表徵。換言之，符膽與封印都是公領域中針對「控制力」及「有效性」的象徵操作；雖然，這兩種書寫型式的溝通對象迥然有別，但是它們藉由文字、圖徵所欲傳達的這種控制效力，無疑是相同的。

(二)傳統臺中的妊娠安胎符籙

我們在臺中田野所得的安胎符籙資料，主要多承霧峰收藏家郭雙富先生的慨然相授與協助。郭氏所藏的這類宗教符籙資料，多蒐自臺中、東勢、中港、新竹、竹南等大臺中地區，但詳確出處已無法究明。資料本身歷時已久，皆是手抄本，顯然爲民間各家世代謄寫傳下，因此誤字、白字、落字難免，且都未編書名，因此，我們目前暫以郭藏《手抄符咒本》，及郭藏《手抄藥簿‧附符籙》附加各冊號序名之。此外，本文所用的安胎符籙資料中，除郭藏及少數徵自主要報導人外，也有一部份採自清水「古冊出版社」手抄影刊本——例如，《鎮邪符法》、《符簿》等冊中的相關資料。(44) 整體來說，在這些手抄的符籙文書當中，有許多以往不易得見的「妊娠儀式叢」的資料出土，它們大抵是：求嗣符、六甲帳占貼符、六甲婦人身上帶符、治流霞胎母身上帶符、保胎符、安胎符、犯胎煞符、化胎神符、

(41) 宋錦秀，《傀儡、除煞與象徵》，頁 273-276。

(42) 漢語大字典編輯委員會，《漢語大字典》，頁 2957。

(43) Emily M. Ahern, *Chinese Ritual and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 16-30.

(44) 換言之，本文所用的安胎符籙資料，以取自臺中田野為主，而不直接處理坊間刊行的出版品資料。

動土胎符、安胎化清水符等，形形色色，總計三十三件。筆者以爲，這些符籙資料中，除了「求嗣符」一式可以另歸一個大類之外，其他三十二件實都屬於「安胎符」的這個類目，亦可以統稱爲「妊娠安胎符籙」（詳參表一「傳統臺中妊娠安胎符籙一覽」）。

表一　傳統臺中妊娠安胎符籙一覽

編號	類目	符頭神明	符體內容	符膽標記	書名／出處
01	安胎符 （六甲帳占貼）	天皇上帝、雷神	無法辨識； 天罡地煞之類	有	古冊重刊《鎮邪符法》，頁 13
02	辟邪鎮宅符 安胎符 （六甲帳上貼）	星皇上帝、天皇上帝、雷神	六丁六甲； 餘無法辨識，或治妖斬邪之類	無	古冊重刊《鎮邪符法》，頁 13
03	安胎符（六甲婦人身上帶；亦做保身符）	天皇上帝、 三十三 天祖師	缺	無	古冊重刊《鎮邪符法》，頁 13
04	安胎符 （有帳若告作先?帶在身上）	「五雷」圖徵	六甲〔時辰〕， ?速煞	無	古冊重刊《符簿》，頁 27
05	安胎帶符（安胎帶之則吉）	三清	六丁六甲， 安胎神符	有	古冊重刊《符簿》，頁 28
06	製〔治〕流霞 胎母身上帶符	星皇上帝、 「三台星」圖徵	六甲〔時辰〕；太歲殷郊、流霞、洪陽等	有	古冊重刊《鎮邪符法》，頁 16
07	保胎符 （食用）	佛、北帝、斗母星君、九天玄女	急下清涼保胎， 救母子平安， 定心中平安	有	郭藏《手抄符咒本》(四)，頁 13
08	保胎符 （亦做保身符）	三清、北帝	右朱雀；餘無法辨識	無	古冊重刊《符簿》，頁 32
09	保胎符 （可保全胎，食貼兩用）	天祖師	六甲〔時辰〕，藏蓋女人，六甲胎神， 百無占忌	有	郭藏《手抄符咒本》(六)，頁 20
10	保胎符	五雷神	男女保安胎	有	郭藏《手抄藥簿・附符籙》(一)，頁 38
11	保胎符 （食洗、貼皆可）	聖人	六甲胎神安住	有	郭藏《手抄藥簿・附符籙》(一)，頁 45
12	安胎符 （食安皆用）	天祖師、 貪狼星君	收藏六甲胎神， 六甲〔時辰〕靈符	有	郭藏《手抄符咒本》(二)，頁 11
13	安胎符	皇君夫人	六甲〔時辰〕；六甲胎神自在	有	郭藏《手抄藥簿・附符籙》(一)，頁 39
14	安胎符（娘胎安床後，帶符之）	皇君夫人	保胎母卵中，念習鎮〔煞〕，安胎定吉	有	郭藏《手抄藥簿・附符籙》(一)，頁 45

15	安胎符*	佛	六甲六丁，安胎保胎	有	郭藏《手抄符咒本》(三)，頁 19
16	安胎符（貼用；安門斗）	星皇上帝	日遊大將軍押煞；倉木、連橋、小梅	無	郭藏《手抄符咒本》(三)，頁 38
17	安胎符（安人胎，此符貼帳門）	佛、星皇上帝、九天玄女	到此安頓六甲胎神，救母子保安康；靈符押金神木煞、土神七煞、一百零八煞，急退他方	有	郭藏《手抄符咒本》(四)，頁 2
18	安胎符（安胎化水，服之則安）	三清	六甲〔時辰〕甲乃子安庄？	無	古冊重刊《符簿》，頁 27
19	安胎符（安胎貼在患處）	庵？（無法辨識）	六甲六丁鎮書	無	古冊重刊《符簿》，頁 29
20	安胎符	聖人、「五雷」圖徵	？罡符救母子兩全	無	古冊重刊《符簿》，頁 29
21	安胎符（貼食通用）	聖人	封在下，通用之吉	無	古冊重刊《符簿》，頁 28
22	安胎符（食安兩用）	三清、聖人、「五雷」圖徵	六甲〔時辰〕（安住）土公、土母、神煞	有	郭藏《手抄符咒本》(六)，頁 41
23	安胎符（安床頭）	三清；餘無法辨識	？全？保胎六甲安全	有	郭藏《手抄符咒本》(六)，頁 25
24	犯胎煞符	太乙真人；餘無法辨識	押煞？；餘無法辨識	有	郭藏《手抄符咒本》(六)，頁 20
25	化胎神符（若犯胎神食之即效，子蘇藥煎水對符）	普庵佛、星皇上帝；餘無法辨識	無法辨識	有	古冊重刊《鎮邪符法》，頁 16
26	化胎神符	五雷神	催安胎神劫	有	古冊重刊《鎮邪符法》，頁 17
27	動土胎符（治天罡或婦胎孕在身動土胎符；貼用）	五雷神	無法辨識	無	郭藏《手抄藥簿・附符籙》(一)，頁 39
28	安胎符（食、洗用）	三清、聖人、「五雷」圖徵	靈符救母子全安	有	外埔「先師壇」柯金焜提供
29	安胎符（貼用）	三清、吳眞人	保你母子內子全安	有	外埔「先師壇」柯金焜提供
30	安胎符（貼用）	星皇上帝	日遊大將軍押煞	有	臺中「龍虎收驚」賴俊雄提供
31	安胎符（食用）	聖人	靈符安胎救母子	有	霧峰「新法壇」吳朝進提供
32	安胎化清水符	無	心神清淨	有	霧峰「新法壇」吳朝進提供

＊附安胎符咒曰：六甲胎神照四方，凶神惡殺不敢當，今日動土多，吉利某家某娘大吉昌。

安胎符籙的型式頗多，表一所列僅是其中部份的縮影而已。按我們徵自柯金焜、賴俊雄兩位主要報導人的理解，這些安胎符令的型制、內容，多屬紅頭法師所謂的「道教」系統，但究其符中所請的神明，除了有道教神界專司收妖、治妖的聖人、眞人，以及至高至上的「七寶」[45]之外，也兼有其他重要的法教女仙（九天玄女），以及佛界尊祖等等。因此，安胎符令本身所表現的，其實也是臺灣民間信仰典型的一種「綜合符令」的系統；甚或有因教門、師承不同，以致法師不曾見過其中某種符式，或無法完全辨識所有符式、圖徵或文字等的具體內容。此外，在這三十二件安胎符中，有些也並不完全用來安胎，而屬治邪、鎮邪兼用（如編號 02），有些或較少使用或不好用（如編號 01、05、18、19、20、21），而其中最常流通使用也最有效的，就屬編號 03、07、09、11、12、17、22、28、29、30 這典型的十式了。[46]

無論如何，筆者以爲這些化爲書寫型式的符籙資料，最終還是要置於田野研究的脈絡中來理解，如此則「文字資料」始有可能轉化爲精緻的「民族誌資料」，而使我們逐漸趨近土著或被研究者的感知層次（local perceptions）。因此，下文即擇取幾式最具代表典型的符令，依其符頭、符體、符膽等基本型制的劃分，輔以田野工作的理解，先將這些妊娠安胎符籙的基本內容，做一解讀（詳參圖一「安胎用符典型六式」）：

1. 編號09

此符符頭空白，首端爲「奉敕」二字，「敕」字下接一個「天」字，指的可能是道教的「天祖師」或天師張眞人。

符體部份，上端是「甲子、甲辰、甲申、甲午、甲戌、甲寅」，亦即「六甲」，但此處的這個「六甲」並非「六甲神」，而是「六甲時辰」的意思；一般若是「六甲神」，符中都會寫全「六丁六甲（將）」，也就是「六丁天兵、六甲神將」或「六丁神將、六甲神兵」的簡稱。「六丁六甲」經常出現在民間安胎符（就如表一編號02、05、15、19 四式）或治妖、斬邪的符令及〈敕符咒〉中，以代表某位尊神麾

(45) 道教「七寶」即玉清玉帝、上清上帝、太清大帝、玉皇上帝、天皇上帝、星皇上帝，及后土皇地祇，為道界至高至上的尊神；參見坪溪「道化雷壇」陳潛修抄，《道化雷壇符咒令》（光緒庚辰年／1880；霧峰郭雙富先生藏本）。

(46) 實則編號 29 與編號 31 二者，除符體文字稍有小異之外，應為同一式。

下所屬的各路天兵神將，共同前來助陣的意思。不過，在符籙派的神靈概念體系中，不僅別有六丁、六甲個別擬人化的十二個神名，同時也以六丁六甲爲五行之祖，(47) 因此，無論「六丁六甲」或「六甲時辰」，其核心原則都是有關超自然「時間」象徵分類的一種操作符號。「天師壇」柯金焜法師所強調的這個「六甲」時辰，即是一個有關「時間」的分類觀念，泛指以甲子、甲辰、甲申、甲午、甲戌、甲寅爲首的所有六十個時辰。

再者，在「六甲」之下，符體中段續接的是「藏蓋女人六甲胎神」八字，其下再寫「百無占忌」四字。也就是說，在這張符中請來坐鎮、安胎的天祖師，在以甲子、甲辰等「六甲」爲首的所有時辰當中，都會特別看顧著胎孕中的婦女，將那些逐月、逐日占方的「六甲胎神」（另詳下節）「藏蓋」或「安住」在某些定處，不使它們四處游走，期使孕婦不再受限於六甲胎神關占的特定方位或物體，而能「百無占忌」，免於所有胎神的侵犯。此符的最末，則是一個簡式的符膽。

本張符令也可以稱之爲「保胎符」，符旁寫有「可保全胎」四字，但其使用方式如何並未明寫清楚。根據主要報導人的看法，此符應當是「食貼兩用」的，亦即，在紅頭法師安胎作法之後，可以使孕婦將此張符令用火燒化，調水食之，另外也可以用來安貼在孕婦的房中。

2.編號12

此符符頭首端列有卦象，下接「奉敕令」三字，再接一個「天」字，因此符中請來坐鎮的神明，可能也是「天祖師」。

符體部份，前段寫明「貪狼星君到」五字，可知除了「天祖師」這個尊神之外，此符同時也請出貪狼星君前來協助安胎。「貪狼星君到」後，符體中段以下續接「收藏六甲胎神」、「甲子、甲辰、甲申、甲午、甲戌、甲寅靈符」共二十字，最末再接一個「罡」字做爲符膽。此處所謂的「收藏」，也就是「顧著了」（閩南語）或「鎮住了」的意思，而甲子、甲辰、甲申等等，指的也是「六甲時辰」。換言之，這代表我們此符所請來的天祖師和貪狼星君，在所有的六甲時辰當中，一定會將那些逐月、逐日占方的「六甲胎神」看住，不使它們四處游走，前去侵犯

---

(47) 並有「六丁六甲真諱豫報卻禍法」，認為人們若能掌握要訣，煉就此法，則上可以保國行兵討寇，中可以降伏虎狼、入陣刀兵不傷，下可以預報吉凶、通知未來之事。參見新南書局版，《萬法歸宗全書》（出版年不詳），卷四，頁5、7。

那些胎孕中的婦女。

此符本身即題爲「安胎符」,其下並直書「此符食安皆用」,而食用、安用(即貼用)僅有畫押符膽的不同而已,用途標示極爲清楚。

3. 編號17

此符符頭最前有個「佛」字,也就是敬請釋迦尊佛前來「做頭」、做主的意思。「佛」之下接「敕下」,再接道教「七寶」之一「星皇大帝」玉璽封印的字樣,顯示星皇大帝也是此符謹請前來的重要尊神之一。

符體部份的文字內容頗多,前段爲「九天玄女安頓六甲胎神,救母子保安康」,顯示除了先前所請的釋迦尊佛和星皇大帝之外,此符也請來道教中專司治妖斬邪的女仙——九天玄女,前來負責執行安胎,欲將那些逐月、逐日占方的「六甲胎神」安頓在某些定處。本符符體後段接著又書明「靈符押金神木煞、土神七煞、一百零八煞」等等,其下再接「急退他方」四字,最末緊接符膽。所謂「金神木煞」、「土神七煞」、「一百零八煞」(另詳下節)等等,都是屬於道教方面的煞類,也見於道教的神話、經典;而「急退他方」,也就是企圖趕快把這些類屬趕至他界、外方的意思。

此符本身即題爲「安人胎,此符貼帳門」,顯示這張「安人胎符」是貼用的,而且要安貼在孕婦寢房的床(帳)頭。

4. 編號22

由符令內容來看,此符上點中、左、右「三清」爲符頭,亦即依序拜請玉清無形元始天尊(天寶道君)、上清無始靈寶天尊(靈寶道君)、太清梵形道德天尊(神寶道君)等三位道家仙界的至尊。「三清」一說爲元始天尊、太上老君、通天教祖。「三清」之下續接「聖人敕令」四字,顯示道教仙界中的列位聖人,也是此符謹請前來坐鎮、安胎的重要尊神。

至於符體部份,此符上承「敕令」之下,標有類似道教「五雷」(48) 圖示的符號,

---

(48) [清] 陳元龍《格致鏡原》引曰:「陰陽之氣,結而成雷……有五,曰天雷、水雷、地雷、神雷、社雷;或曰風雷、火雷、雲雷、蠻雷;或又曰天雷、地雷、水雷、神雷、妖雷」;參見 [清] 姚福均,《鑄鼎餘聞》,收於王秋桂、李豐楙主編,中國民間信仰資料彙編,第一輯,第 12 冊(臺北:臺灣學生書局,1989),頁 45。又有一說,「五雷」者,木、火、土、金、水「五行之雷」,因此五行相生相尅,陰陽薄動,震皆各生為雷,故五行皆能發雷,是名五雷;參見李叔還,《道教要義問答集成》(臺北:同文印書館,1970),頁 168。

顯示除了先前所請的道界三清及列位聖人之外，此符也請來專司破邪的五雷神，負責實際執行安胎的重任。此外，符體中段以下又接續「甲子、甲辰、甲申、甲午、甲戌、甲寅」，以及「土公、土母、神煞」等語，最末再接符膽。

根據主要報導人的說法，此處所書的「六甲」，也是「六甲時辰」之謂，其意與前述幾式相同，而土公、土母（神煞）就是三淸、聖人、五雷諸神欲要敕令驅趕的對象。土公、土母其實就是土神、土煞之類（另詳下節）；一般來說，它們都是「不好」的神，都會傷害到胎孕中的婦女。比如，民間一般所說的「動土」，就是有人冒犯到了這些土神，而此張安胎符就是專門用來壓制土神的。[49] 由此可見，「動土」與安胎、保胎之類的符令，在運用時基本上是可以互通的。

5.編號28

此符也見於竹林書局版的《萬法秘笈》（1990 / 1964）書中，亦稱「安胎符」，符旁並有殖記文字「如孕婦有犯胎神甚危時，將此符化火調水食，則胎自安」等等，明確說明此符的功能及用法。事實上，這張符令可說臺灣民間流通甚久且經常使用的安胎符式之一，就文獻記錄來說，最早見於日人田大熊氏刊於《民俗臺灣》（1941）中的一篇短文，但其實更普遍散見於臺灣民間各地流傳、便用的《通書便覽》，以及一些較爲周詳的《農民曆》中，一稱「保胎符」，符旁註記的文字且與前述完全相同。

由符令內容來看，此符上點中、左、右「三淸」爲符頭，依序拜請元始天尊、太上老君及通天敎祖，下接「奉敕令」三字。符體前段又寫「聖人敕令」，中段則畫有類似道敎「五雷」圖式的符號，可知此符在奉請道敎三淸道祖之外，爲求愼重起見，同時也拜請其他列位聖人及五雷神，一同前來坐鎭，其目的就如符體末段所書明的「靈符救母子全安」七字。

整體來說，在臺灣民間所見的安胎符令當中，就以這張《通書便覽》特用的符式最爲普遍，符的型式也較爲傳統。此符爲硃砂字、古黃色紙，安胎時「化水食用」，但實際上也可以在食過一些之後，留下若干用來洗身。

(49) 臺灣民間一說，認為「動土」乃是指四個月以上嬰兒乃至大人（自然也包括孕婦在內），不慎因家戶內外新基起建、掘地豎柱而觸犯「土神」或「煞神」，以致引起家人不安。但因土神與占方「胎神」頗為類似，因此民間也用安胎符來鎮壓這類土神。參見田大熊，〈安胎符〉，頁 171；亦見宋錦秀，〈臺灣傳統安胎暨「胎神」的觀念〉，頁 150。

6.編號30

此符也見於《萬法秘笈》，但稱爲「押煞符」，符旁並有殖記文字「此符能起殺制壓土（殺）神，禳胎神，極驗極速。若有觸犯胎神，可將符貼於動土之處，大吉」等等。(50) 與前一式相同，此符也是臺灣民間流通甚久、流傳甚廣，且經常使用的安胎符式之一，《通書便覽》及《農民曆》中稱爲「鎮煞符」，符旁註記文字與前述「押煞符」也大抵相同。

此符符頭書有「星皇大帝」玉璽封印的字樣，下接一個「令」字，顯示星皇大帝是符中敬請前來坐鎮的尊神。這是一個根本型式的符頭，民間普遍常見。符體部份寫明「日游大將軍押煞」，顯示符令之中實際執行押煞、安胎的是「日遊大將軍」，是一位統御天地之間所有「日遊」（日遊神煞）之類的大神。(51)

事實上，編號 28 及 30 的這兩張符令，是目前所有安胎符中最常見於《通書便覽》，符令型式也最傳統的兩式。但二者不同之處，乃在於編號 30 的符爲黃紙黑字，且是用來「安動土處」的。也就是說，這符是用來「安」的，一說安貼在「門斗」之上。再者，「安動土處」的這式與「化水食用」的上一式，兩式恰成一組，安胎操作時若能同時配搭使用，最爲週全。

五、煞與非煞：一個妊娠宇宙觀的雛型

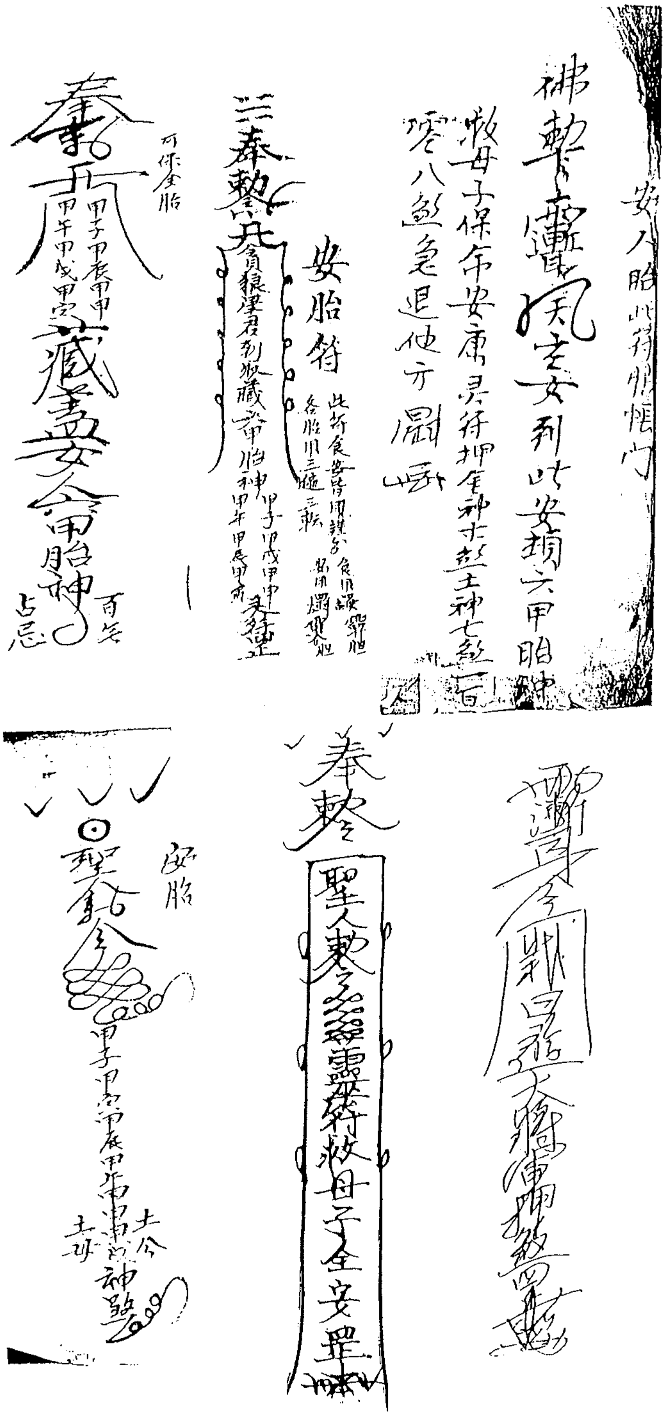
透過以上符籙資料的呈現與解讀，我們可知這些豐富的安胎符籙資料，提供了許多研究臺灣民間信仰神靈概念體系的具體素材。「太歲」、「流霞」、「倉木」、「連橋」、「金神木煞」、「土神七煞」、「土公」、「土母」、「日遊」等神煞名類的出現，不僅擴大了我們原初有關六甲婦人與「六甲胎神月日關占方位定局」信仰的文化圖像，同時也具體架構出了一個臺灣傳統社會的「妊娠宇宙觀」。(52) 這個妊娠

---

(50) 泰明子編，《(張天師真傳) 萬法秘笈》(新竹：竹林書局，1990；創譯出版社 1964 年原刊)，頁 31。

(51) 宋錦秀，〈臺灣傳統安胎暨「胎神」的觀念〉，頁 159-160。

(52) 本文要旨之一，即在提出一個妊娠宇宙觀的「雛型」。「妊娠宇宙觀」的內涵頗為複雜，除本文以下所論「鬼靈沖煞」與「時空沖煞」的觀念之外，也涉及「不潔觀」、「人觀」、「靈魂觀」等深層文化觀念。這個專題待研究者猶多，容後續論，而前文所舉 Emily M. Ahern 田野資料的討論，正是筆者藉以鋪陳相關脈絡的一個做法。



圖一　安胎用符典型六式

宇宙觀，充份傳達了妊娠婦女企圖與各種（可分類與不可分類的）超自然力量之間，尋求均衡、和諧秩序關係的種種努力，也從而更加突顯了傳統婦女在妊娠狀態中的一些文化註解。

首先，就傳統婦女具體的感知經驗來說，「妊娠」與漢人神靈信仰體系中的兩個分類範疇，顯然存在著非常緊密的聯結關係。一是，所有安胎符籙、儀式操作直接所指的超自然對象，亦即「太歲」、「流霞」、「六甲胎神」之類，我們稱之爲「第一相關」。另外一類，則是各式安胎策略操作中人們特請前來坐鎮、做主的神靈系統，例如三清、聖人、九天玄女等等，我們稱爲「第二相關」。而我們所謂「第二相關」與「第一相關」的類別之分，即是因著妊婦與這兩類神靈系統互動關係的遠近，或間接、直接等程度的不同，而做區別的。換言之，在以前列妊娠安胎符籙爲象徵實體的安胎儀式中，儀式的操作乃是以「藏蓋」、「安住」、「收藏」，甚而「押退」第一相關範疇的神靈爲對象，因此也從而牽引出妊婦與這類超自然力量之間的某種互動關係。「藏蓋」、「安住」、「收藏」的意涵，即相當於「厭勝」儀式的目的暨關係，而「押退」實相當於「禳除」或「除煞」的儀式。這類神靈系統的名目繁多，我們已知的包含：「天罡地煞」（編號 01），「太歲殷郊」、「流霞」、「洪陽」（編號 06），「朱雀」（編號 08），「六甲胎神」（編號 09、11、12、13、17），「倉木」、「連橋」、「小梅」（編號 16），「金神木煞」、「土神七煞」、「一百零八煞」（編號 17），「土公（神煞）」、「土母（神煞）」（編號 22），「日遊神煞」（編號 30），以及其他更多無法具以名之的煞類，例如編號 02、04、14、24 各符即是。以下，我們即分別說明這類「第一相關」神靈的主要內容，而後試由臺灣民間信仰及民俗文化的脈絡，解析這類神靈的基本性質暨特性。

其一，由表一符籙資料的具體內容可知，「六甲胎神」顯然是所有安胎儀式中不斷爲人指涉、論說的一個主題，也是構築「妊娠宇宙觀」相當核心的一組神靈概念。有關臺灣傳統胎神信仰的內容，筆者（1996）前已指出，主要分爲「六甲胎神逐月所占遊方定局」及「六甲胎神逐日所占遊方定局」兩個部份。這些逐月、逐日而遊的胎神名數雖繁，其關占的空間客體及方位也多變化，然而「六甲胎神」所涉的關占系統，本身自有其依「紀」（時間）、「方」（空間）兩軸內在自成的一種「律動邏輯」。也正由於這個特性，因此傳統婦人妊娠十月期間，妊婦及其家人乃要特別留意胎神在每一特定時間所占的特定方位或物體爲何，使不觸犯胎神或

擾及這個律動邏輯，而這也就是妊娠期間所有「家屋空間禁忌」的解釋根源。[53] 質言之，循由月、日關占的這個「六甲胎神」系統，實是以「十二歲時」（簡化了的十二節氣）、「六十花甲」（十天干、十二地支相配合成的六十單位）分別做爲紀時循環周期的兩個分支系統所構成的，十二歲時、六十花甲亦即前述「律動邏輯」的內涵所在。換言之，歲時、天干、地支等時間象徵組項，配搭個別關占方位或空間客體所形成的這個「六甲」概念，乃是用來劃分超自然「宇」（空間）、「宙」（時間）世界的一套象徵符號；以「（十二）月遊胎神」、「（六十）日遊胎神」所構成的這個六甲胎神系統，是以時間、空間兩大象徵分類主軸所虛擬、建構出來的一套有序的結構體系（ordered system）。因此，所有違逆或擾及這個結構體系的行爲，其本質都是一種關於時空的沖犯。

其次，「太歲」亦即「十二值年星君」、「十二星君煞頭」，臺灣民間又俗稱爲「值年太歲」、「太歲星君」或「歲君」，每年各有不同名氏，可見它是一種逐年而遊的「年神」或「年煞」。按《論衡・難歲篇》：「工技之說，移徙抵太歲，凶；負太歲，亦凶」，可見太歲之有禁忌由來已久。一說「歲君姓殷名郊」可能傳自《演義》之說，但清代士人以爲荒誕；[54] 不過，我們由編號 06 的符籙內容來看，「太歲殷郊」也是流傳於臺灣民間的一個說法。

其三，「一百零八煞」即「三十六天罡、七十二地煞」，是道教「三總煞頭」麾下的一百零八個凶神惡煞，也就是一般簡稱的「天罡地煞」。這一百零八煞的個別名號暨等級，均可見於《封神演義》，以及《（東遊記）八仙過海》、《（西遊記）唐奘取經》、《（南遊記）華光出世》、《（北遊記）玄帝昇天》等四大小說中。[55] 至於「倉木」、「連橋」二者，則比較接近於游移在特定空間客體中的鬼煞，就如「千里禾倉、萬里池塘、靈墳古塚神煞」，以及游於「密地、厝上、瓦上、床上」等的鬼煞之類。[56]

其四，手抄符籙中所謂的「金神木煞」和「土神七煞」，臺中紅頭法師類的主

(53) 宋錦秀，〈臺灣傳統安胎暨「胎神」的觀念〉，頁 164-172。

(54) ［清］ 姚東升，《釋神》，收於王秋桂、李豐楙主編，中國民間信仰資料彙編，第一輯，第 19 冊（臺北：臺灣學生書局，1989），頁 17-18。

(55) 宋錦秀，《傀儡、除煞與象徵》，頁 289。

(56) 國立自然科學博物館藏，《押煞科儀咒本》（暫定名；標本登錄號為 NMNS-002350），頁 26-29。

要報導人均無所悉，筆者以爲可能是「金神七煞」之誤。[57] 宋洪邁《夷堅志》「金神七煞」條云：「吳楚之地，俗尚巫師，如居舍修營，或於比近改作，則盡室遷避，謂之『出宮』。最所畏者，金神七煞之類，各視其名數以禳之」，[58] 可知「金神七煞」應當近於土煞之類。

其五，「土公」、「土母」亦即土神、土煞之類。按「犯土」、「祀土」之說由來已久，《太平御覽》云：「俗間有土公之神，云土不可動……犯土者，依方治之，其病卒瘉，然後知天下果有土神矣」，而《齊民要術》所載「東方青帝土公、南方赤帝土公、西方白帝土公、北方黑帝土公、中央黃帝土公」等等，應即後世相襲「祀土」的神名，不過爾後歷代所舉的土神名號，卻又不一而足。[59] 臺灣民間則有「動土」、「收土」之說。按外埔「天師壇」的說法，「動土」就是「動到土神」的意思，那是因爲家有孕婦，而人們在此時修房、拆屋、掘地基，或在此時大肆翻動家具而引起的。不過，民間有人認爲土神和胎神是一樣的，有人則認爲土神、胎神有所區別。臺中「龍虎收驚」即區分「胎神是在肚子裡的」、「在肚子裡的才算是胎神」，此時若是「動到」，就要安胎。而胎兒出生之後就歸土神所管，萬一被土神「動到」，那就要「收土」了。可見，土公、土母既是保護胎兒的「土神」，也是一種可能傷及胎兒的「土煞」，具有一正一邪的兩面性格。

然而，究竟何者爲「煞」？「煞」的本質又爲何呢？從字源學的資料來看，《說文解字》即收有「殺」字，「煞」則出現較晚，而「煞」、「殺」通用。再從這個新造字的結構分析，「煞」字從「火」，與漢代當時另一較爲晚出的「炁」（同氣）字，都是用來指陳對一種不易目見、耳聞，但又可以感知的存在物的理解和表達。至於「攵」部，意爲「小擊」，有「攻擊」的意思，而「刍」的造形則應指某種被攻擊之物。由此來看，「煞」的原始意義，可能即是民間儀式中被隱喻且一再被扑擊的某種邪物。[60] 這個新的造字在前道教時期即已出現，後來被道教吸收，[61] 也持續流傳於民間社會及祝巫之門。

---

(57) 這是現階段的一個判斷，留待進一步深究。

(58) 姚福均，《鑄鼎餘聞》，頁 426。

(59) 同上註，頁 271；姚東升，《釋神》，頁 74。

(60) 李豐楙，〈煞與出煞：一個宇宙秩序的破壞與重建〉，《民俗系列講座》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1993），頁 281-282。

(61) 例如，後世陰陽家有辨「八煞」之說，有「九梁星煞」之禁。參見宋錦秀，《傀儡、除煞與象徵》，頁 285。

「煞」在臺灣民間盛行的道法祭儀中，也早有許多鮮明而豐富的表現。其中，因強制、暴戾、凶惡等程度強弱的不同，也有品類上的一些差異，但筆者以爲最能表現這些極致性質的，顯然莫過於傳統喪葬殯送禮儀中的「煞」了。細言之，中國社會自古以來即相信人死之後，人的魂魄仍會復還，稱爲「歸煞」，因此歸煞之日則盡室出避於外，名爲「避煞」。[62] 臺灣民間在殯殮時也視屍體及棺柩爲具有強暴厲氣的凶煞，因而施行積極的「制煞」之術，在轉柩、起柴頭、入壙等棺柩移動的關鍵時刻，生者都要走避，尤其是生肖與死者沖犯的人。[63] 再者，臺灣民間紅頭法業務項目中的「鎮宅押煞」、「送外方」，[64] 以及「收陰煞」、「收痲煞」等，[65] 也都頗能反映「煞」的這個特質。換言之，在這類儀式當中，指涉儀式對象所用的語彙雖然含蓋「惡鬼妖魂」、「惡鬼神魔」、「惡靈邪煞」、「喪煞」、「陰邪」等等，不一而足，但大抵都不脫其爲「亡魂」、「鬼靈」或「人鬼」的基本性質。

再者，在臺灣一般民俗文化中，「煞」有其他更多鮮活、豐富的表現。臺灣早期婚俗中有「遣嫁之時，母親爲新娘備暖肚一個。內藏曆書一本，取『押煞』之義；桔餅二個，取『大吉』之義……束在新娘肚中」。[66] 其次，或有所謂「厭煞」、「焚虎」之俗，每遇除夕，家家戶戶門設紙虎，祭之以鴨，而後焚之。[67] 筆者以爲，這些舉措所傳達的其實是一種「厭勝」操作的意義，而人們在此所欲「壓伏而制勝之」的對象，與其說是那些來源不明的邪穢，無寧說是所有和當下時節或時間脈絡相互違逆的煞類，而厭勝儀式的最終目的，即在於調和人與超自然體系中的「時間」秩序，免於這些煞類的沖犯。再者，他如「安太歲」、「祭天狗」中的儀式

---

(62) 宋錦秀，《傀儡、除煞與象徵》，頁 285-286。

(63) 劉枝萬，〈中國殯送禮儀所表現之死靈觀〉，《(第一屆) 國際漢學會議論文集》(臺北：中央研究院，1980)，頁 117-127。

(64) 謝金選，〈臺灣的道士「紅頭」與「烏頭」司公〉，《臺灣風物》2: 4 (1952)，頁 8-9。

(65) 按外埔「天師壇」的說法，「陰煞」和「痲煞」不同。「陰煞」就是陰邪，是指譬如我們到墓地或納骨塔去，就常會犯到「陰」的東西，之後人會有類似發瘋、晚上睡不著或走來走去的狀況出現，這就是犯了「陰邪纏身」。而「痲煞」就譬如我們外出路上看到「喪」的，也就是有人往生、出殯而你遇到了，那就會犯了痲煞，症狀是早上人好好的，中午就開始頭暈、心頭鬱悶，到了晚上就睡不著、四肢無力。比較來說，「陰煞」是較為嚴重的。

(66) [清] 林豪，《澎湖廳志》(文叢第 164 種，1963)，卷九，〈風俗篇〉，頁 313；[清] 胡建偉，《澎湖紀略》(文叢第 109 種，1961)，卷七，〈風俗紀〉，頁 153。

(67) [清] 范咸，《重修臺灣府志》(文叢第 105 種，1961)，卷二十五，〈藝文篇〉，頁 789；[清] 余文儀，《續修臺灣府志》(文叢第 121 種，1962)，卷二十五，〈藝文篇〉，頁 920。

對象，也都俱含這類「時間」和時間沖犯的兩面性質。參照而觀，紅頭法師業務項中的「起土收煞」及「安營」儀式，[68] 則頗能突顯人們爲追求超自然「空間」穩定秩序的種種努力，而兩項儀式中所欲禳除或壓制的「土神」、「惡煞」，以及游走於聚落五方的「凶神惡魔」等等，其實即是俱含「空間」及空間沖犯性質的那些煞類。

透過以上民間文化、信仰等多重面相的觀察，我們對於妊娠安胎符籙中的「六甲胎神」、「太歲殷郊」、「流霞」、「倉木」、「連橋」、「小梅」、「一百零八煞」、「天罡地煞」、「金神木煞」、「土神七煞」、「土公」、「土母」、「日遊神煞」，以及其他更多無法具以名之的煞類性質，可以有更爲清晰的掌握。我們可以確切地說，所有這些安胎符籙「第一相關」神靈的共同要素，乃是「煞」。妊娠安胎符籙以「煞」爲論述呈現的核心主題，而安胎儀式的操作，也是環繞著「煞」與妊婦之間的互動關係主軸來進行的。在這個宇宙秩序中，「煞」與「非煞」已然成爲人們參照論述的一組概念。而就其性質來說，這套妊娠宇宙觀所呈現出來的「煞」，實則包含了「鬼靈沖煞」及「時空沖煞」兩類。前者如一百零八煞、倉木、連橋、小梅，以及其他更多無法具以名之的煞類，後者則如六甲胎神、太歲、流霞、日遊、金神七煞、土公、土母等等。其中，除了「六甲胎神」、「流霞」保有純粹時空符號的本質之外，其他如金神七煞、土公、土母、太歲等等，都已附加了擬人化的名號或稱謂。不過，這類時空沖犯的煞類，也都具有「神煞並存」、「正邪並顯」的兩面性格。[69]

總言之，處在臺灣傳統文化「妊娠」狀態中的婦女，自妊娠之初即捲入一個與六甲胎神、土神（土公、土母）、日遊、太歲、流霞、倉木、連橋等超自然力互動關聯的宇宙秩序之中，或逐月、逐日或時時面對著這些超自然力的管束與控制，並要透過紅頭法師操作符籙、法儀，奉請三清、聖人、五雷、九天玄女等不同等類的諸多神明，前來坐鎮安胎，與之斡旋。就其本質來說，不論六甲胎神、土神、日遊、太歲、流霞、倉木、連橋等等，祂們在臺灣漢人民間信仰的神靈概念體系中，皆屬於「煞」的概念。而就「鬼靈沖煞」與「時空沖煞」的完整意義來說，

---

(68) 謝金選，〈臺灣的道士「紅頭」與「烏頭」司公〉，頁 8。

(69) 李豐楙，〈煞與出煞：一個宇宙秩序的破壞與重建〉，頁 282-285。

祂們既非「神明」(gods),也非「人鬼」(ghosts)、「祖先」(ancestors) 等吾人較爲熟知的三大分類範疇,而是另外一類近似於「鬼」,但在「鬼」之下屬性(inferiority) 和邊緣性 (marginality) 的特質 (詳下第五節) 之外,具有其他更多性質,而又無法完全類別化於「鬼」的一個「第四範疇」(the fourth category)。

進而言之,這套以「煞」爲中心的妊娠宇宙觀,其所根植的文化基底乃是臺灣民間信仰中的「泛煞觀」暨「神煞體系」,[70] 亦即,這套妊娠宇宙觀是傳統漢人宇宙觀整個龐大、複雜體系中的一個次系統,也是臺灣民間信仰「泛煞觀」具體而微的一個彰顯;在傳統臺灣的宗教文化中,誠然不獨妊婦可能與冥冥天地間的神煞類屬產生關聯,也不獨妊婦會被「煞到」,然而,這個妊娠宇宙秩序中論述及被論述的主體,卻都無疑特定爲女性「妊娠」狀態及妊娠中的婦女。再者,至少就六甲胎神、土神、日遊、流霞等類「第一相關」的重要元素來說,這個妊娠宇宙觀也因其超自然指涉客體的分殊而別有另外一層的獨特性,從而也全然解釋了傳統婦人自有胎孕至入月、將產的十月妊娠期間,所有「疾病」與「不幸」的最後根源。

六、妊娠宇宙觀的文化與性別意涵

(一)科層體系及結構的權力

從另一個範疇來看,安胎儀式中人們特請前來坐鎭的「第二相關」神靈,其在臺灣民間信仰神靈概念體系中的屬性與位格問題,其實是較易掌握的。這類神靈,包含天皇上帝、星皇上帝、三清、北帝、斗母星君、九天玄女、雷神、貪狼星君、皇君夫人、吳眞人等等,在文化分類上比較接近吾人所熟悉的「神」或「神明」的概念。所謂「神陽而鬼陰」,神明是居於大千宇宙世界中的「上界」,祂們具有絕對陽剛的性質,代表宇宙秩序中正直、光明的正面力量,旨在庇佑世上的眾生。[71]

---

(70) 臺灣民間「泛煞觀」暨「神煞體系」的內涵,多元而豐富,其神/煞、正/邪性格之展現,亦具有不同時空的脈絡性質,留待進一步深究。目前這方面較重要的專題研究,可以參見李豐楙,〈煞與出煞:一個宇宙秩序的破壞與重建〉。

(71) 雖然,當人們藐視或不敬神明時,祂們也有降禍於人的能力。

不過，這類「第二相關」的神明，就其負責坐鎮安胎或實際執行儀式的任務分工暨法力來源來說，仍是有所區別的。以編號 22 符爲例，法師在敕符、請神時一定是按著三清——聖人——五雷這個由上而下的順序依筆寫就，即便在奉請「三清」時，玉清——上清——太清等中、左、右方的先後次序，也必然是固定的。儀式執行者的這個書寫體例，其實反映了這些神明不同的高低位階及其上下、尊卑的階序關係，也具體說明了這些神明在整個神靈體系中的關係秩序，以及角色功能上的一些區隔。筆者以爲，「三清」、「聖人」在這張符令當中所擔負的，應是這個安胎儀式的總體責任，而其神聖效力的根源主要即來自祂們在整個神靈體系中至高至尊的地位。進而言之，三清、聖人在儀式中所發揮的神聖效力，乃是源自神明本身所具有的絕對性的「位階」，因此，其法力的性質是一種「結構的『權力』(authority)」。相對來看，「五雷」也常見於一般押煞符或鎮煞符中，民間咸信專司破邪、追煞，而且具有絕對的效力。五雷在這張符令中，即是上稟三清、聖人的交託前來執行安胎儀式，並且要實際承擔這個儀式的「有效性」問題。換言之，雷神的這種「靈驗」的神力，主要乃來自於雷神本身因道化修行而俱足的神奇「法力」，而不必然和祂在神靈結構體系中的位階高低，有所關聯。相同的情形，在天皇上帝/ 雷神（編號 01），佛、北帝、斗母星君/ 九天玄女（編號 07），天祖師/ 貪狼星君（編號 12），佛、星皇上帝/ 九天玄女（編號 17），及星皇上帝/ 日遊大將軍(編號 30)等其他各組中，也可以很明顯地對比出來，而這些都是臺灣民間信仰特質的一種呈現。更重要的是，這些神明階序及不同神聖效力背後所承載的，其實是一個更大的、有關臺灣民間信仰神靈概念體系的分類及結構的問題。

相信大多數的研究者都會同意，臺灣漢人民間信仰所眞實反映的正是信仰者的社會景觀（social landscapes），而傳統漢人有關神、鬼、祖先的崇拜行爲，其意義即大多取決於崇拜者對於他們所處現實社會的理解。這個重要的觀點，經 Arthur Wolf（1974）首先提出，[72] 歷 Stephan Feuchtwang（1974, 1992），[73]

(72) Arthur Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," in A. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford University Press, 1974), pp. 131-182；亦見張珣譯，〈神、鬼和祖先〉，《思與言》35: 3 (1997)，頁 233-291。

(73) Stephan Feuchtwang, "Domestic and Communal Worship in Taiwan," in A. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 105-129; *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China* (London: Routledge, 1992).

Emily M. Ahern（1981），(74) P. Steven Sangren（1980, 1983, 1987），(75) Meir Shahar and Robert P. Weller（1996）(76) 等人的註解與批判，已然成了一個典範架構式的宗教理論。(77) 總的來說，筆者引申論者所謂漢人信仰者的 “social landscapes”，應當包含「家族」與「國家」這兩個層次在內。亦即，臺灣漢人是以他們現實社會中以父——子爲結構主軸的父系繼嗣群體（patrilineal descent group），以及以帝制科層爲結構主軸的官僚政治體系（bureaucracy system），來構思超自然宇宙秩序以及他們與超自然神靈世界的關係。一方面，科層分明的神靈體系是漢人傳統親屬繼嗣和官僚結構體系的一種隱喩，另一方面，人們和這些神靈體系之間的關係暨對應的行爲模式，也往往是整個社會基礎結構和人際網絡關係的反映。(78) 筆者以爲，在這個架構之下，我們相當易於掌握前述三清、聖人/ 五雷（編號 22），以及其他各組「神明」在安胎符令中的角色功能和定位。更重要的是，「鬼」和「祖先」這兩個文化分類範疇在臺灣民間信仰體系中的個別意義，也可以得到一個基本的澄清。

從本質上來看，「鬼」（此處爲廣義的鬼）即「人鬼」，原本也具有「祖先」的屬性，但祂們是那些無法辨識來源或無人祭祀的他家祖先，因此是「無主之鬼」、「無緣枯骨」，也就是無人祭祀的孤魂、野鬼，就如民間一般所稱的「好兄弟」、「老

---

(74) Emily M. Ahern, *Chinese Ritual and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

(75) P. Steven Sangren, “A Chinese Marketing Community: An Historical Ethnography of Ta-ch’i, Taiwan,” (Ph.D. dissertation, Stanford University, 1980); “Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the ‘Eternal Mother’,” Signs 9 (1983), pp. 4–25; *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford: Stanford University Press, 1987).

(76) Meir Shahar and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (University of Hawaii Press, 1996).

(77) 謝世忠即稱此為「社會結構的模型」；參見氏著，〈漢人民間信仰研究的本質、體系與過程理論：英文論述中的幾個主要結構論模型〉，《文史哲學報》43（1995），頁 107–134。

(78) 以 Arthur Wolf（1974）研究的三峽田野為例，在三峽諸多廟宇暨龐大的超自然體系中，「神明」就如官僚政治體系中的各級官員一般，玉皇大帝相當於人間的皇帝，清水祖師、保生大帝、城隍爺、土地公是不同等級地方及社區單位的代表，灶神則與家庭的單位相對應。「祖先」是自家的親人，雖然有與該繼嗣群親疏程度之別；「鬼」則相當於人間的流氓、乞丐，或其他具有危險性的陌生人。而這些科層結構及信仰關係上的對比差異，也會在許多祭祀行為中呈現出來。值得一提的是，Sangren 等人對於 Wolf 的批判，焦點並不在於這個類比的架構；他們基本上都是在「宇宙觀類比於信仰者社會觀」的架構中來論述的。不過，論者批評的焦點在於：社會與宗教之間的聯結，應是一種社會、文化過程中的辯證關係，而不是單一的對比。Wolf 將社會範疇與超自然範疇的類比關係，過度簡化為世俗官僚政治力量的直接投射，因此也就無法全面掌握宗教中其他非政治性神聖力量的來源了（另詳下一小節）。

大公」或「金斗公」等，都是游走於既有社會結構之外的；亦即，「鬼所歸爲祖先」，鬼與祖先的共同屬性其實都爲「人鬼」，也都是先人之魂，但其最大分野就在有祀、無祀而已。換言之，臺灣傳統漢人社會是以父系繼嗣結構中網絡關係的失去或更新，來界分人死而劃入爲「鬼」（此處爲狹義的鬼）或「祖先」的範疇，亦即，以 Stephan Feuchtwang 所指的「被遺忘／被記得」（forgotten/remembered）[(79)] 的符碼，來做爲這兩個範疇分類的基礎。從這個觀點來看，一個完整的喪禮，其基本意義即是在將死者由「鬼」轉化爲「祖先」的整個過程。「鬼」是新死者尚未成爲「祖先」的中介情境，因此，「鬼」在既有的父系社會結構中是曖昧的、不能歸類的。[(80)] 再從另一個方面來看，孤魂、野鬼也不能歸屬於「神明」的分類範疇；做爲「外神」（outsider spirit）或「外家陰神」的鬼，事實上是落於「神明」範疇的界限之外的。鬼只有一旦得有所祀或被人們認同，才有立即轉化爲聖、成爲神明的可能，[(81)] 反之，則持續沉淪爲孤魂、野鬼或厲鬼之類。

再者，「神陽而鬼陰」，「鬼」在漢人的神靈階層體系中又屬最爲低下的一層。一般來說，人們可以祈求神明及祖先的庇佑，鬼卻經常與死亡、疾病、不幸等相關聯，無論孤魂、野鬼、厲鬼或者「鬼祟」、「鬼煞」之類，祂們就如人世間的流氓、乞丐，或其他具有危險性的陌生人一般，含帶著不同嚴重程度的煞氣，只會作祟人間，引來種種衝突、危機和破壞。筆者以爲，這也就是臺灣民間信眾時而可能將「煞」的原始複雜概念，直接簡單化約爲「鬼煞」或一般擬人化的「老大公」的關鍵所在（例如，蘭陽傀儡除煞儀式的演出脈絡即是），而臺灣民間七月普度之舉，其用意也正在「使鬼有所歸，遂不爲厲」。

筆者以爲，Arthur Wolf 有關 “social landscapes” 的宗教理論，用在闡釋「鬼」的區隔特徵時，仍具有相當的解釋性。換言之，筆者以爲妊娠宇宙觀所呈現出來的「煞」，至少就「鬼靈沖煞」的這個面相來說，即具有上述「鬼」之「下屬性」和「邊緣性」的這些特徵。這些特徵，在一百零八煞、倉木、連橋、小梅，

(79) Stephan Feuchtwang, “Domestic and Communal Worship in Taiwan,” in A. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 105-129.

(80) 呂理政，《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》（臺北：中央研究院民族學研究所，1990），頁 110-112。

(81) C. Stevan Harrell, “When a Ghost Becomes a God,” in A. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 193-206.

以及其他更多無法具以名之的鬼煞類中，尤其明顯。不過，鬼煞之屬既沒有三清、天皇上帝等因絕對位階而來的「結構的權力」，也無五雷、九天玄女等因道化修行而俱足的神奇「法力」（此處近於「法術效力」的意義），那麼，鬼之所以可能作祟人間的威力或「法力」（此處近於「靈」、“mana” 或 magical power 的意義）來源，又爲何呢？筆者以爲，鬼之所以具有作祟人間的法力，其來源即在於這些鬼煞游移於既有結構體系之外，所含聚的一種屬於中介狀態的、非結構性的「弱力」（the power of weak），近似於 Victor Turner 所謂 “communitas” 的觀點。[82] 因此，在臺灣漢人的宗教體系中，鬼煞一則被視爲低下、污穢而具有危險性質，一則也充滿了一種不受結構拘限的潛在力量。而由於經血及產後惡露被視爲儀式性的「不潔」，就如前文所提，已婚而有生育力的婦女，也是所有既有結構秩序的破壞者和潛在的威脅者。這種類等於鬼的「非結構性」的特質，尤其一直附加在「妊娠」中的婦女身上，亦即，「鬼」和「妊婦」在傳統父系結構及神靈結構體系中的角色象徵，是可以相互類比的。因此，「鬼」和「妊婦」二者在文化分類的類屬中，自然屬於同一個範疇。筆者以爲，這個象徵類比，也正是妊婦暨妊娠狀態之所以易與鬼煞之屬產生諸多關聯的根源所在。另一方面，妊娠宇宙觀的形成及其內在的秩序，實則也更強化了臺灣民間信仰神靈概念體系中的科層性，及其主流與邊陲、結構與非結構之間權力與法力的流動關係。至於妊娠宇宙觀中另一種「時空沖煞」的煞類，與此「鬼靈沖煞」的性質又不盡相同，筆者（1996）文中已有著墨，但其整體結構與沖煞威力流動的相關討論，則猶待進一步的闡釋。

㈡神明與儀式的性別優勢

和所有理論一樣，Arthur Wolf（1974）有關 “social landscapes” 的宗教理論，自然也有其解釋的局限性；P. Steven Sangren（1983）有關觀音、媽祖、王母娘娘等三位女神的研究中，除了對 Wolf 過度強調「宇宙觀與官僚結構單一對比」的論點提出質疑之外，對於神、人的性別特徵問題也提出了一些頗具啓發性

(82) 陳維新（1988）也曾借用 communitas 的理論，來解析原本不受人們重視的「鬼」類，為何在一度盛行的大家樂風潮中，可以發揮指點「二字」的神效靈力，是一個相當具有啟發性的觀察。參見陳維新，〈求神問鬼只為財：大家樂所顯現的民間信仰的特質〉，《思與言》25: 6（1988），頁 575-592。

的見解。[83] Sangren 指出，觀音佛寺、媽祖進香，以及王母娘娘「慈惠堂」教派的狂熱崇拜行爲，在臺灣民間宗教中也具有相當重要的意義，但是這些女神崇拜都沒有與特定的地區或地域範圍有所關聯；這些女神的性別特徵使她們不被視爲帶有政治官僚（bureaucrats）的性質，但卻仍然擁有許多非政治性的神明力量，其意義與具有官僚政治性質的男神恰成對比。

Sangren 該文雖然旨在說明女神的性別象徵(例如，「至潔的」或「貞潔的」)，不能僅僅視爲女性社會角色或女人性別特徵（如「不潔的」）的簡單轉換。事實上，女神往往只濃縮了正面的女性特質，尤其是家庭生活中女性之做爲母親所具有的包融、調解與結盟的這些特質。換言之，女神和女人的性別特質之間，是有其不連續性（discontinuity）的，而且是一種多重辯證的關係。不過，在 Sangren 的這個對比論證之下，涉及本文「第二相關」男性神明的性別特質問題，也就更加被突顯出來了。質言之，男性神明就如帝制王國裡的各級行政官僚一般，各自擁有不同等級的政治權力，而其權力的本質正是這個科層結構體系所賦予的，因此是一種來自結構的、正統的權力。換言之，男性神明的性別特徵即在其階級性(hierarchy)、權威性（authority）及正統性（legitimacy），而且這些特徵與男性在官僚結構體制下的眞實社會生活是一致的。再就另外一方面來看，本文安胎符籙資料中前來坐鎮、做主的神明，並無任何媽祖、觀音、註生娘娘、臨水夫人等類與女性角色相關的保護神或授子神。[84] 在某個程度上，這些事實也間接說明了男性神明在安胎儀式符籙系統中的正統地位。

其次，再就儀式執行者的性別來看，我們透過田野與文獻都不難發現：臺灣傳統社會迄今以來，妊娠——這個只有「女人」才可能以身體和生命去體驗的過程，是必須透過一個「男性」的社群來代言的。在長達十月的婦女妊娠週期中，紅頭法師——這個由「男性」組成的宗教社群，不僅是婦人妊娠知識文化的掌握

---

(83) P. Steven Sangren, “Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the ‘Eternal Mother’.”

(84) 前文安胎符籙資料中，有「九天玄女」這個女性神明。惟就角色功能及儀式力量的來源而論，九天玄女是一類憑侍己身法術效力，實際負責執行安胎儀式的神明，因此本文將之列為「第二相關」中的第二類，以與「第二相關」中負責做鎮、做主的第一類神明，有所區辨。就儀式符籙中佛、北帝、斗母星君／九天玄女（編號 07），以及佛、星皇上帝／九天玄女（編號 17）等具體線索而論，以上兩類之間實存在著結構與權力（權威）上的特定關係。

者，同時也扮演了知識諮詢者的重要角色。而在實際的儀式運作層次上，紅頭法師更是唯一具有足夠力量（或權力）去對抗超自然潛在危險的行動者（actors）。換言之，就社會與文化的認知而言，紅頭法師在操作或控制婦人妊娠事務所涉的神煞世界時，都具有角色象徵上的合法地位。以臺中地區的田野爲例，安胎儀式仍是紅頭法師主要業務範圍內的一個項目，雖然，偶有專司「度死」法事的烏頭師公（師公）也會旁及這項業務，霧峰「新法壇」吳朝進先生即是如此；[85] 不過他也坦言，這種情況純屬一種法事業務上的融通之舉，「紅頭仔（紅頭法師）才是正統在做安胎的人」。

有關儀式執行者角色與性別象徵的問題，謝世忠（1986）的研究曾經從陰／陽觀念、神聖／不潔的本質，以及儀式執行者所司工作範圍等三個層面，分析男、女兩性在通神者（乩童）、通鬼者（尪姨）角色分配上的性別優勢，[86] 並且得出以下類似「陰：陽＝反面力量：正面力量＝鬼：神＝不潔的：神聖的＝私領域：公領域＝內化的：外顯的＝女：男＝尪姨：乩童」等各組概念關係的多重類比。擇一而論，臺灣民間的尪姨是專門代委託人下到陰間去尋找他們死去的親人的，而女性既與陰間之「鬼」同屬於「陰」的範疇，在邏輯上自然也較男性易於與陰間世界接觸，因此，民間的尪姨絕大多數是女性。相對來看，乩童是神明的代言人，自然也要以屬於「陽」範疇的男性來與同屬「陽」範疇的神明溝通，因此，臺灣民間的乩童遂多由男性來擔綱。

以上的這個分析，無論就社會事實或文化範疇的類比象徵來看，都是可以成立的。若此，安胎儀式即應由（女性）尪姨爲之才是，但事實不然；臺灣傳統典型的安胎儀式，是由紅頭法師在私設的道壇之中爲前來求助的妊婦進行的，一般若是「動到」的情況較嚴重者，才會延請紅頭法師前去家中作法，而儀式的主要目的即在於安頓或驅除所有侵擾妊婦的煞類。總之，筆者以爲，法師安胎而非尪姨安胎，一方面固因整體妊娠宇宙秩序所呈現出來的「煞」，並不完全等同於「鬼

(85) 資料來源：民國八十九年七月間之田野工作。「新法壇」吳朝進（1928-），上承曾祖「豆腐仙仔」、祖父吳長義、父親吳煌彬，下傳子、孫，前後已屆六代，自承家業為烏頭師公傳統，但其本人對紅頭法事也有涉獵，曾應請方之需做過安胎儀式，家傳手抄《符簿》中也有兩式安胎用符。

(86) 謝世忠，〈試論中國民俗宗教中之「通神者」與「通鬼者」的性別優勢〉，《思與言》23: 5 (1987)，頁 511-518。

靈沖煞」的面相及意涵；不過究其要理，對於這個問題我們至少還必須由紅頭法師這個儀式執行者的角色性質，以及法師角色特徵所展現出來的性別意識，去分析紅頭法師在民間安胎儀式領域中所占有的絕對優勢。

就如所知，民間紅頭法師可以應邀在村落或角頭性的「公廟」，主持對外公開的宗教儀式活動，有如拜天公、酬神、謝願等公眾壇祭的大型活動等等。在這類祭儀場合中，儀式執行者的組織可以少至二、三人，也可能動輒數十人以上。對照來看，乩童與法師在儀式分工上或有部份重疊之處，乩童也可以在公開的儀式活動中扮演主要執行者的角色。不過，在民間最爲愼重、莊嚴的祈安建醮祭典中，擔綱主持並執行儀式重任的一定是紅頭法師，而非乩童。雖然如此，事實上這類大型祭儀的業務比例，對紅頭法師而言究竟偏低；紅頭法師日常執業的主要地點，乃是在個人所設的道壇或法壇。這些道壇，在臺灣民間其實就如尪姨、乩童所在的神壇一般，都是一種「私廟」（相對於「公廟」）的性質。而紅頭法師日常主要的經常業務，就是在私壇之中進行的，項目有如改運、收驚、收土、鎮煞、和合、安胎等等，就儀式內容暨參與人員的範圍來說，也具有相當程度的封閉性。總此來看，就以上這些角色內容而論，紅頭法師其實是一個可以涵括「公」、「私」領域的儀式執行者。再者，紅頭法師這種涵括性的角色性質，也充分表現在他既可以通神，又可以通鬼的現象上；前者有如拜天公、酬神、謝願等的宗教場合，後者有如「收陰煞」、「收麻煞」，以及收驚、收魂等類的經常業務。因此，紅頭法師在儀式角色的類屬上，既與通神者的童乩相當，也與通鬼者的尪姨有著部份重疊之處。

筆者以爲，從另外一個角度觀之，法師角色性質的這種涵括性，事實上也正是角色權威主流及其正統性的一種展現。這種正統性，使得紅頭法師跨越了男（童乩）、女（尪姨）兩性在儀式角色上的界限與分工，也跨越了這個分工背後所涵蘊的文化象徵類比。因此，他既可以涵括「公」與「私」的領域，涵括「神」與「鬼」的分類，自然也可以涵括「男」與「女」的範疇。由此來看，紅頭法師作用於妊娠婦女的這個安胎儀式，自然無法在脫離權力與性別類屬的關係脈絡之外去理解。在妊娠安胎的儀式操作中，紅頭法師的這個角色特徵所展現出來的，其實正是一種絕對「主流」、「正統」對於「邊陲」、「不潔」（妊娠婦女）的性別支配，同時也更加強化了妊娠宇宙秩序中來自科層結構體系的權力基礎。換言之，傳統臺

灣安胎儀式暨安胎符籙系統的實體，除了應當包含文化象徵概念的知識體系之外，性別意識（gender ideology）在這個宇宙秩序系統的形成過程中，也占了相當重要的地位；至少就臺灣的文化傳統而言，「妊娠」與「安胎」不僅是一個儀式與文化的面相，而且也深受「性別」的社會、文化概念所支配。

引用書目

—— 《押煞科儀咒本》(暫定名)。國立自然科學博物館藏，標本登錄號 NMNS-002350。
片岡巖(著) 陳金田(譯)
1987(1921) 《臺灣風俗誌》。臺北：眾文圖書公司。
田大熊
1990(1941) 〈安胎符〉，《民俗臺灣中文版》1: 170-173。臺北：武陵出版有限公司。
余文儀[清]
1962(1762) 《續修臺灣府志》，卷二十五，〈藝文篇〉，臺灣文獻叢刊第 121 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
呂阿昌
1990 〈和妊娠及生產有關的臺灣民俗〉，《民俗臺灣中文版》1: 143-149。臺北：武陵出版有限公司。
呂理政
1990 《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》。臺北：中央研究院民族學研究所。
宋錦秀
1994 《傀儡、除煞與象徵》，臺灣民間知識叢書系列 4。臺北：稻鄉出版社。
1996 〈臺灣傳統安胎暨「胎神」的觀念〉，《臺灣史研究》3(2): 143-193。
1997 〈古典妊娠醫書中的「安胎」、「養胎」與「辟殺」〉，《婦女與兩性學刊》8: 77-113。
1998 〈From 'Cultural Constructions' to 'the Symbols of Women'：人類學婦女研究評析〉(臺北：中央研究院臺灣史研究所「文化史研究群」例會報告)(未刊稿)。
2000 〈賴楊素花女士口述訪談彙編〉，收於宋錦秀編著，《日治臺中婦女的生活》(中縣口述歷史第六輯)，頁 221-244。豐原：臺中縣立文化中心。
李叔還
1970 《道教要義問答集成》。臺北：同文印書館。
李建民
1994 〈祟病與「場所」：傳統醫學對祟病的一種解釋〉，《漢學研究》12(1): 101-148。
李豐楙
1993 〈煞與出煞：一個宇宙秩序的破壞與重建〉，《民俗系列講座》，頁 257-336。臺北：國立中央圖書館臺灣分館。
法玄山人(編著)
1993 《道壇符咒應用秘鑑》。永和：遠圖出版社。
林 豪[清]
1963(1893) 《澎湖廳志》，卷九，〈風俗篇〉，臺灣文獻叢刊第 164 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
周治蕙
1983 〈傳統觀念與習俗對於孕婦的影響〉，《公共衛生》9(4): 395-404。
胡建偉[清]
1961(1771) 《澎湖紀略》，卷七，〈風俗紀〉，臺灣文獻叢刊第 109 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
范 咸[清]
1961(1947) 《重修臺灣府志》，卷二十五，〈藝文篇〉，臺灣文獻叢刊第 105 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
姚周輝
1994 《神秘的符籙咒語：民間自療法及避凶趨吉法研究》。南寧：廣西人民出版社。

姚東升[清]

1989 《釋神》。收於王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》，第一輯，第 19 冊。臺北：臺灣學生書局。

姚福均[清]

1989 《鑄鼎餘聞》。收於王秋桂、李豐楙主編，《中國民間信仰資料彙編》，第一輯，第 12 冊。臺北：臺灣學生書局。

泰明子(編)

1990 《(張天師眞傳) 萬法秘笈》(創譯出版社 1964 年原刊)。新竹：竹林書局。

草蘆主人(主修)

1993 《靈驗神符大觀》(龍潭閣藏版)。臺南：正海出版社。

海島洋人

1943 〈胎教俗信〉，《民俗臺灣》3(5): 46-47。

張　珣

1997 〈幾種道經中對於女人身體描述之初探〉，《思與言》35(2): 235-265。

曾景來

1939 《臺灣宗教の迷信陋習》。臺北：臺灣宗教研究會。

新南書局

—— 《萬法歸宗全書》(新南書局版)，卷四。

新　樹(著)、黃連財(譯)

1987 〈關於懷孕與分娩雜話 (正)、(續)〉，《臺灣慣習記事中譯本》2(8): 80-82；2(9): 122-126。臺中：臺灣省文獻委員會。

鈴木清一郎(著)、馮作民(譯)

1978(1934) 《臺灣舊慣習俗信仰》。臺北：眾文圖書公司。

陳維新

1988 〈求神問鬼只爲財：大家樂所顯現的民間信仰的特質〉，《思與言》25(6): 575-592。

陳濬修(抄)

1880 《(坪溪) 道化雷壇符咒令》。霧峰郭雙富先生藏本。

漢語大字典編輯委員會

1988 《漢語大字典》。湖北辭書出版社、四川辭書出版社。

劉枝萬

1980 〈中國殯送禮儀所表現之死靈觀〉，《(第一屆) 國際漢學會議論文集》，頁 117-127。臺北：中央研究院。

謝世忠

1986 〈試論中國民俗宗教中之「通神者」與「通鬼者」的性別優勢〉，《思與言》23(5): 511-518。

1995 〈漢人民間信仰研究的本質、體系與過程理論：英文論述中的幾個主要結構論模型〉，《文史哲學報》43: 107-134。

謝金選

1952 〈臺灣的道士「紅頭」與「烏頭」司公〉，《臺灣風物》2(4): 8-9。

Ahern, Emily Martin (Martin, Emily)

1975 "The Power and Pollution of Chinese Women." In Margery Wolf and Roxane Witke, eds., *Women in Chinese Society*, pp. 193-214. Stanford: Stanford University Press. (亦見王長華譯，〈「不潔」的中國婦女：經血及產後排泄物的威力與禁忌〉，1982)

1981 *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

1993(1987) *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Milton Keynes: Open

University Press.

Byford, Julia

1999 "Dealing with Death Beginning with Birth: Women's Health and Childbirth on Misima Island, Papua New Guinea." Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Australian National University.

Feuchtwang, Stephan

1974 "Domestic and Communal Worship in Taiwan." In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp.105-129. Stanford: Stanford University Press.

1991 *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge.

Furth, Charlotte

1986 "Blood, Body and Gender: Medical Images of the Female Conditions in China." *Chinese Science* 7:43-66.

1987 "Concepts of Pregnancy, Childbirth, and Infancy in Ch'ing Dynasty China." *Journal of Asian Studies* 46 (1):7-35.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books Publishers Inc.

Goda, Toh

1986 "Siblingship and Birth Customs of the Bontok, Northern Luzon, Philippines." In Toh Goda, ed., *Childbirth and Childrearing in Western Oceania*, pp. 55-83. Japan: Kobe University.

Goda, Toh, ed.

1986 *Childbirth and Childrearing in Western Oceania*. Japan: Kobe University.

Harrell, C. Stevan

1974 "When a Ghost Becomes a God." In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 193-206. Stanford: Stanford University Press.

Hart, Donn V., Phya Anuman Rajadhon and Richard J. Coughlin, eds.,

1965 *Southeast Asian Birth Customs: Three Studies in Human Reproduction*. New Haven: Human Relations Area Files Inc.

Hubbell, Kimbery

1982 "The Neo-oriental American: Childbearing in the Ashram." In Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*, pp. 305-320. Philadelphia: F. A. Davis.

Ishii, Masao

1991 "Childbirth and Gender in Central Sulawesi." In K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and The Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, pp. 187-211. Taipei: SMC Publishing Inc.

Kawai, Toshimitsu

1986 "Midwives and Healers: Their Relationship to Bukidnon Customs Concerning Childbirth and Childrearing." In Toh Goda, ed., *Childbirth and Childrearing in Western Oceania*, pp. 85-102. Japan: Kobe University.

Kay, Margarita A.

1982 "Writing an Ethnography of Birth." In Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*, pp. 1-24. Philadelphia: F. A. Davis.

Kay, Margarita A., ed.,

1982 *Anthropology of Human Birth*. Philadelphia: F. A. Davis.

Kurata, Isamu

1991 "Pregnancy and Birth from the Perspective of 'Rebirth': A Case Study of East Sumba Society." In K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and The Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, pp. 213-228. Taipei: SMC Publishing Inc.

MacCormack, Carol P. ed.,

1982 *Ethnography of Fertility and Birth*. London: Academic Press Inc.

McClain, Carol

1982 "Toward a Comparative Framework for the Study of Childbirth: A Review of the Literature." In Margarita A. Kay, ed., *Anthropology of Human Birth*, pp. 25-48. Philadelphia: F. A. Davis.

Moore, Henrietta L.

1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Sangren, P. Steven

1980 "A Chinese Marketing Community: An Historical Ethnography of Ta-ch'i, Taiwan." Ph.D. dissertation, Stanford University.

1982 "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal Mother'." *Signs* 9:4-25.

1986 *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.

Shahar, Meir and Robert P. Weller, eds.

1976 *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Wolf, Arthur

1974 "Gods, Ghosts, and Ancestors." In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 131-182. Stanford: Stanford University Press. (亦見張珣譯，〈神、鬼和祖先〉，1997)

Wu, I. L. (吳一立)

1999 "Medicalizing the Monstrous: Ghost Fetuses (*guitai*) in Traditional Chinese Medical Thought" [傳統中國醫學思想中的鬼胎]，「健與美的歷史」研討會宣讀論文。臺北：中央研究院歷史語言研究所。

Yamaji, K., ed.

1991 (1990) *Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*. Taipei: SMC Publishing Inc.

1991 "The Navel of the Cosmos: A Study of Folk Psychology of Childbirth and Child Development among the Bukidnon." In K. Yamaji, ed., *Kinship, Gender and The Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*, pp. 105-129. Taipei: SMC Publishing Inc.

Taiwan Historical Research
Vol. 7, No. 2, pp. 117-162, Dec. 2000 (Issued in June 2001)
Institute of Taiwan History, Preparatory Office
Academia Sinica

The Concept of Pregnancy, Fetal Sedative, and the Traditional Cosmology: A Perspective from Gender and Culture

Jin-shiu Sung*

ABSTRACT

In this study, I have attempted to understand the traditional "cosmology of pregnancy" and its ramifications from the perspective of gender and cultural studies. I emphasize as well the culturally constructed nature of the concepts of pregnancy from a cross-cultural point of view. My main point of entry is through fieldwork conducted in Taichung from 1998 to 2000 on the rituals associated with "fetal sedative" (*an-t'ai*), a complex of practices intended to "calm the fetus" and prevent miscarriage that forms an important part of the traditional culture of pregnancy. I have also used documentary evidence to outline a cosmology of pregnancy and the meanings of gender and culture that such a cosmology might entail.

I found that criteria for defining pregnancy (or conception) are largely cultural determined and the concepts of pregnancy can only be properly understood within the cultural context of local knowledge relating to its cosmology. Upon becoming pregnant, Taiwanese women are according to this traditional cosmology thought to enter a supernatural state occupied by all kinds of deities and spirits, especially the system of evil or dangerous spirits so-called "the primary relevance" such as the *liu-chia t'ai-shen, t'u-shen, ji-you, t'ai-sui*, and *liu-hsia*. I argue that such dangerous spirits are essentially *sha*, which have references to supernatural elements of Taiwan folk religion that do not belong to the realm of gods, ghosts, and ancestors and therefore belong to a fourth category. From this research, it became evident that local perceptions of disorder and pollution are two key notions that need to be explored in future studies.

While outlining a cosmology of pregnancy centered around *sha*, I also work with the social landscapes model of Chinese religion developed by Arthur Wolf (1974) and other western scholars to re-examine the four categories for classifying the supernatural and their basic nature and significance in Taiwanese folk religion. Finally, I show that through the social construction of this cosmology of pregnancy, other cultural notions of gender were simultaneously created. On the one hand, pregnant women were classified into the same category as that of ghosts. On the other hand, male deities called "the secondary relevance" and the ritual practitioners such as "*hong-tou* priests" held superior and dominant position over females. It demonstrates the relevance of gender ideology to the construction of the cosmological order.

Keywords: gender and ritual studies, pregnancy, fetal sedative (*an-t'ai*), cosmology, *shen-sha* system, traditional Taiwan society

---

* Research Assistant (New System), Institute of Taiwan History, Preparatory Office, Academia Sinica.